

درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب کی آسان ترین شرح

مسک الملح

لِحَلِّ

التوضیح والتلویح



شیخ الحدیث جامعہ
دارالعلوم رحیمیہ دہلی

استاذ العلماء حضرت مولانا شیخ
عبد الرحمن جامی

مؤلف جامعہ مفصلہ لبانات الاسلام

ادارہ تصنیف

جامعہ مفصلہ لبانات الاسلام بیگم سہیلہ کرم خان 425322



بشر: مولانا محمد سلیم صاحب

Muzibi - 0300-7507160



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- نام کتب : مسک المصلح لكل التوضيح والتمويه
- افادات : حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمن جامی صاحب مدظلہ
- نظر ثانی : مولانا محمد مرسلین صاحب، مولانا منیر احمد صاحب
(مدیرین جامعہ حسین القرآن ٹیچنگس کائنات)
- ناشر : جامعہ حصصہ لبنات الاسلام مظفر گڑھ
- اشاعت سادس : فروری 2006ء
- کمپوزنگ : مولانا عبدالرحمن علی قلندری
- زیر اہتمام : مولوی سعد الرحمن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب
- سرورق : السٹاڈنٹ گرافکس بیرون بوہریٹ ملتان فون: 4541760

ملک کا پتہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونہ شیر شاہ روڈ ملتان

عتیق ایڈمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کبیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

المظاہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

درجہ عالیہ کی مشعل ترین کتاب کی آسان ترین شرح

پسک الملح

لعل

التوضیح والتلویح



ترجمہ

استاذ العلماء حضرت مولانا شیخ محمد امجد علی صاحب دہلوی
 شیخ الحدیث مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی
 مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی

مدرسہ جامعہ مفصلہ لہنات الاسلام بمبئی اور ممبئی

دارۃ التہذیب

جامعہ مفصلہ لہنات الاسلام بمبئی اور ممبئی فون 425322



پیشہ مولانا محمد امجد علی صاحب

Mobile 99201367198

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جدد افق حق و آفتاب حق

- نام کتاب : مسک الخلیج کل التوضیح والتلویح
- اقادات : حضرت مولانا اشغ عبد الرحمن چای صاحب مدظلہ
- نظر ثانی : مولانا محمد مرسلین صاحب
- ناشر : جامعہ دفعہ لیانات الاسلام مظفر گڑھ
- اشاعت سادس : فروری 2006ء
- کمپوزنگ : مولانا عبدالرحمن مکی تلندی
- زیر اہتمام : مولوی سعد الرحمن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب
- سرورق : المٹاز گرافکس بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 4541760

شعبہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونیہ شیر شاہ روڈ ملتان

ادارہ اشاعت الخیر بیرون بوہڑ گیٹ ملتان، مکتبہ علمیہ قدس نبوی بازار پشاور

عتیق اکیڈمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ ادویہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

الحفظ ہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

فہرست مضامین

نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر
۱	اشباب	۸	۲۷	تکلیف فریب کی وجوہات	۷۷
۲	کلمات تکلیف	۹	۲۸	اعمال کی تلخ کردار اہم وجوہات	۷۸
۳	دعا کی کلمات	۱۲	۲۹	تکلیف فریب کی تحقیق، سزا و عافیت اور جوابات	۷۹
۴	تکلیفات	۱۳	۳۰	عمر و عمر کی تکلیف	۸۶
۵	بشرط طلاق	۱۵	۳۱	اور اس کی تحقیق و دعائے جوابات	۸۸
۶	مستحب الکتاب	۲۳	۳۲	مذکورہ کلمہ کے ساتھ تفسیر، جے پر سوال و جوابات	۸۹
۷	عمل انفرادیت	۲۵	۳۳	علم الکلام اصول نہ تکلیف کے سوا تائب کیا جائے	۹۳
۸	تخریق	۲۸	۳۴	اور کام فریب کی تکلیف کے ساتھ تحقیق کی وضاحت	۹۵
۹	فائدہ موم و مستورات	۳۱	۳۵	تکلیفات پر مطلق اور جزاات	۹۸
۱۰	عمل طہارت	۳۲	۳۶	مستحب کی تحقیق و سوال و جواب	۱۰۰
۱۱	عمر کے بعد طلاق کیوں نہ کر لیا	۳۴	۳۷	اصل طلاق کی تحقیق و سوال و جواب	۱۰۴
۱۲	طلاق تیسری کی ضرورت و غیرہ کیا جائے	۳۹	۳۸	الفاظ کی اہمیت کی تحقیق و سوال و جواب	۱۰۶
۱۳	علم نہ سکے، عمل انفرادیت	۴۰	۳۹	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۱۰۹
۱۴	خداوند سبحان	۴۵	۴۰	اصول فقہ کی حد و ضابطہ کیا جائے	۱۰۹
۱۵	اور ماہانہ کی ضرورت	۴۶	۴۱	حد و ضابطہ کی حد و ضابطہ کی وضاحت	۱۱۲
۱۶	حد و حد کی تکلیف	۴۹	۴۲	تکلیف کچھ، عمر و عمر کی تحقیق	۱۱۲
۱۷	عمر و عمر کی تحقیق	۵۲	۴۳	اصل کے تحقیق و جزئی مسئلہ	۱۱۵
۱۸	فائدہ موم و مستورات	۵۲	۴۴	بیمار و مستحب کی حد و ضابطہ کیا جائے	۱۲۱
۱۹	تکلیف کچھ، عمر و عمر کی تحقیق	۵۸	۴۵	اور حد و حد کی تحقیق و سوال و جواب	۱۲۲
۲۰	مستحب کی تحقیق و سوال و جواب	۶۱	۴۶	تکلیف کچھ، عمر و عمر کی تحقیق	۱۲۳
۲۱	تکلیف کچھ، عمر و عمر کی تحقیق	۶۰	۴۷	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۱۲۴
۲۲	فائدہ موم و مستورات	۶۱	۴۸	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۱۲۷
۲۳	بیمار و مستحب کی تحقیق و سوال و جواب	۶۲	۴۹	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۱۲۸
۲۴	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۶۳	۵۰	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۱۳۳
۲۵	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۶۴	۵۱	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۱۳۴
۲۶	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۶۵	۵۲	حد و حدود و حدیثی اور سوال و جواب	۱۳۷

صفحہ نمبر	نمبر	صفحہ نمبر	نمبر	صفحہ نمبر	نمبر
۱۰۱	۸۱	۱۲۸	۸۲	۱۲۸	۸۲
۱۱۳	۸۳	۱۳۲	۸۳	۱۳۲	۸۳
۲۱۵	۸۴	۳۳	۸۴	۳۳	۸۴
۲۱۱	۸۵	۱۳۶	۸۵	۱۳۶	۸۵
۲۱۹	۸۶	۱۳۸	۸۶	۱۳۸	۸۶
۲۲۲	۸۷	۱۵۲	۸۷	۱۵۲	۸۷
۲۲۵	۸۸	۱۵۴	۸۸	۱۵۴	۸۸
۲۲۸	۸۹	۱۵۷	۸۹	۱۵۷	۸۹
۲۳۱	۹۰	۱۶۰	۹۰	۱۶۰	۹۰
۲۳۵	۹۱	۱۶۲	۹۱	۱۶۲	۹۱
۲۳۷	۹۲	۱۶۱	۹۲	۱۶۱	۹۲
۲۳۸	۹۳	۱۶۹	۹۳	۱۶۹	۹۳
۲۳۹	۹۴	۱۷۰	۹۴	۱۷۰	۹۴
۲۴۰	۹۵	۱۷۱	۹۵	۱۷۱	۹۵
۲۴۱	۹۶	۱۷۲	۹۶	۱۷۲	۹۶
۲۴۲	۹۷	۱۷۳	۹۷	۱۷۳	۹۷
۲۴۳	۹۸	۱۷۴	۹۸	۱۷۴	۹۸
۲۴۴	۹۹	۱۷۵	۹۹	۱۷۵	۹۹
۲۴۵	۱۰۰	۱۷۶	۱۰۰	۱۷۶	۱۰۰
۲۴۶	۱۰۱	۱۷۷	۱۰۱	۱۷۷	۱۰۱
۲۴۷	۱۰۲	۱۷۸	۱۰۲	۱۷۸	۱۰۲
۲۴۸	۱۰۳	۱۷۹	۱۰۳	۱۷۹	۱۰۳
۲۴۹	۱۰۴	۱۸۰	۱۰۴	۱۸۰	۱۰۴
۲۵۰	۱۰۵	۱۸۱	۱۰۵	۱۸۱	۱۰۵
۲۵۱	۱۰۶	۱۸۲	۱۰۶	۱۸۲	۱۰۶
۲۵۲	۱۰۷	۱۸۳	۱۰۷	۱۸۳	۱۰۷
۲۵۳	۱۰۸	۱۸۴	۱۰۸	۱۸۴	۱۰۸
۲۵۴	۱۰۹	۱۸۵	۱۰۹	۱۸۵	۱۰۹
۲۵۵	۱۱۰	۱۸۶	۱۱۰	۱۸۶	۱۱۰
۲۵۶	۱۱۱	۱۸۷	۱۱۱	۱۸۷	۱۱۱
۲۵۷	۱۱۲	۱۸۸	۱۱۲	۱۸۸	۱۱۲
۲۵۸	۱۱۳	۱۸۹	۱۱۳	۱۸۹	۱۱۳
۲۵۹	۱۱۴	۱۹۰	۱۱۴	۱۹۰	۱۱۴
۲۶۰	۱۱۵	۱۹۱	۱۱۵	۱۹۱	۱۱۵
۲۶۱	۱۱۶	۱۹۲	۱۱۶	۱۹۲	۱۱۶
۲۶۲	۱۱۷	۱۹۳	۱۱۷	۱۹۳	۱۱۷
۲۶۳	۱۱۸	۱۹۴	۱۱۸	۱۹۴	۱۱۸
۲۶۴	۱۱۹	۱۹۵	۱۱۹	۱۹۵	۱۱۹
۲۶۵	۱۲۰	۱۹۶	۱۲۰	۱۹۶	۱۲۰
۲۶۶	۱۲۱	۱۹۷	۱۲۱	۱۹۷	۱۲۱
۲۶۷	۱۲۲	۱۹۸	۱۲۲	۱۹۸	۱۲۲
۲۶۸	۱۲۳	۱۹۹	۱۲۳	۱۹۹	۱۲۳
۲۶۹	۱۲۴	۲۰۰	۱۲۴	۲۰۰	۱۲۴
۲۷۰	۱۲۵	۲۰۱	۱۲۵	۲۰۱	۱۲۵
۲۷۱	۱۲۶	۲۰۲	۱۲۶	۲۰۲	۱۲۶
۲۷۲	۱۲۷	۲۰۳	۱۲۷	۲۰۳	۱۲۷
۲۷۳	۱۲۸	۲۰۴	۱۲۸	۲۰۴	۱۲۸
۲۷۴	۱۲۹	۲۰۵	۱۲۹	۲۰۵	۱۲۹
۲۷۵	۱۳۰	۲۰۶	۱۳۰	۲۰۶	۱۳۰
۲۷۶	۱۳۱	۲۰۷	۱۳۱	۲۰۷	۱۳۱
۲۷۷	۱۳۲	۲۰۸	۱۳۲	۲۰۸	۱۳۲
۲۷۸	۱۳۳	۲۰۹	۱۳۳	۲۰۹	۱۳۳
۲۷۹	۱۳۴	۲۱۰	۱۳۴	۲۱۰	۱۳۴
۲۸۰	۱۳۵	۲۱۱	۱۳۵	۲۱۱	۱۳۵
۲۸۱	۱۳۶	۲۱۲	۱۳۶	۲۱۲	۱۳۶
۲۸۲	۱۳۷	۲۱۳	۱۳۷	۲۱۳	۱۳۷

نمبر شمار	مضمین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمین	صفحہ نمبر
۳۰۶	انگریزوں کی اصلاح	۱۵۳	۳۰۷	انسان کے دل میں کی وضاحت	۱۵۱
۳۰۷	ہندوؤں کی تہذیب پر اصلاح	۱۵۵	۳۰۸	عام میں مشترکہ ہادی کی تہذیب	۱۵۲
۳۰۸	علاقہ مہاراشٹر کی تہذیب	۱۵۶	۳۰۹	عام مشترکہ سامانوں کی تہذیب کا بیان	۱۵۳

انتساب

محمد بن کریم

محسن کائنات سید الکونین سر تاج انبیاء حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ

الحق تعالیٰ عظیم بخشدین اکرم متوکلین رحمہم اللہ

جنہوں نے قرآن و حدیث سے سوئی نکال کر اصول فقہ اور فقہ کی صورت میں امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے پیش کئے نور اللہ فیروز ہم و وحلہ دار السلام

اے عظیم اساتذہ کرام اللہ اللہ فیوضہم

کی طرف منسوب کرتا ہوں جن کی خصوصیت توبہ و تربیت اور سایہ عطوفت کی برکات سے بندہ کو نور علم سے روشنی ملی اور تعلیم و تدریس اخصیاف کی سعادت نصیب ہوئی اللہ تعالیٰ صراط مستقیم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے آمین۔

تقریر سے اختصار

از فقہ و مسائل المکرّم حضرت مولانا

فتح القراء حضرت مولانا قاری محمد اور کس صاحب ہوشیار، پادری مدظلہ

مدیر جامعہ اور اعظم جمعیہ مہمان

ختمہ منک

بسم اللہ الرحمن الرحیم (الحمد لله والصلاة على اهلها) و بعد ۱

ایک اور فقہ کہ جانتے حضرت اکابر "کروا و شرح" کو سلی استعدا کے لئے انتہائی تفصیل اور غیر مفید ارشاد فرماتے تھے۔ طلبہ کرام کو تاکید کی جاتی تھی کہ وہ اردو و شرح کو زیر مطالعہ رکھیں، جو عربی تحریرات سے استفادہ کریں جن سے نہ صرف استفادہ پختہ ہوتی ہے بلکہ ذوق مطالعہ پیدا ہو کر دل و دماغ میں وسعت و خود اعتمادی بھی پیدا ہوتی ہے ان کے بغیر وہ اس لئے کاغذ و قلم کیا جاتا تھا۔ اس دور میں استفادہ و ملائمت کے فقدان کے ساتھ لہذا تعلیمی عمل پختہ ہو جاتی ہیں طلبہ کرام تو کہیں اساتذہ کرام بھی براہ راست انہی نوشتہ اور یادداشت سے کام چماتے ہیں عربی و شرح کے معاملہ سے گزرتے ہیں۔ الا ان فی سلفہ و زبانی خبیثہ!۔ مسمیٰ مہر پر اس زوال پذیر دور نے ہمارے خرمیں یہاں لاکھ لاکھ کیا کہ جو چیزیں پہلے وقتاً ممنوعات میں بھی جاتی تھیں اب ان کثرت و کمی خیال کر لیا کہ پتہ بچہ بہت سے اکابر کے لکھے عربی کتب اور و شرح مستفہام پر آ رہی ہیں کہ انہیں عربیت پر عبور نہ ہونے سے قلوبہ علم کو نہ ہو جائیں۔ چنانچہ اس بات کو بڑا غصہ استفسار کیا جائے گا کہ طالب علم اردو و شرح کے مطالعہ کے بعد اسے عربی کتب پر تسلط کرے۔ مالا جہد کہ کلمہ لا یترک کلمہ کے مطابق بہت سی باتیں ہیں۔ ورنہ اندیشہ ہے کہ علماء متقدمین کی اصطلاحات سے آج کا طالب علم ہی ناواقف ہو جائے گا اور پھر آج کی میراث (و کتب) سے قطع ہی جاتا رہے گا۔

اپنی مقبولیت پر شاد صدیوں سے مشہور اول کلمہ علمائے امت کے ذریعہ رہے وہی علم اصول فقہ کی چند پیوستہ اہمیت "توضیح و تہذیب" کی شرح پر نظر کتاب مسک المصباح کی سلسلہ کی ایک نئی ہے۔ مگر ای قدر حضرت محترم جناب مولانا عبد الرزاق جانی ایدت معالیہم ایک قدرہ محقق و حضرات اساتذہ و کرام کے متعدد اور طلبہ کرام میں مسند عبودیت پر قائم عظیم سزا و مدد ہیں ذوق مدرّس کے ساتھ فکر و بیان انگریزی کی فصاحت کے بھی حامل ہیں۔ دارالعلوم کبیر والا کے زمانہ مدرّس میں ہزاروں طلبہ کرام میں مشکل ترین اسباق تعلیمی ترین انداز میں پڑھانے لگے، ہر دن پڑھتے تھے۔ ملکہ تعلیم کے

لکھائے طلباء کرام کا اشتیاق ہوتا تھا کہ ہمارا حق حضرت استاذ کے پاس ہو اپنے میں سال دو تہ ترس کے بعد جب سے جامعہ دارالعلوم رضیہ (شمال) کو اپنی راسخ کا شرف بخشا ہے ان کی شخصیت کا تعارف اسی حوالہ سے ہوا ہے۔ طلبہ کرام اس حق کتب ان کے پاس پڑھنے کے خواہش کرتے ہیں۔ وہ اہل وقت و خرد ہیں اور میدان تدوین میں مجتہد و فعال وہ کتاب سے مرعوب نہیں ہوتے اور ہر کچھ کر پائے کی فضیلت ان پر صادق آتی ہے۔ توضیح و توفیق کی اپنے فن میں علمی حیثیت و مقام مستقیم اسبوت ہے۔ اور حضرت علامہ مفتاحی مرقوم کی بولائیاں کتاب کو کھل کر لے کر بجائے مزید دقت نظر کی راہیں بنادیتی ہیں۔ جس کو ہمارے خدوم حضرت جانی صاحب دامت برکاتہم کے والدہ گرامی نے اپنے بزرگ و مقام و عظمت اور زندگی مجر کے ساتھ دیکھ کر بے کلمہ سے ایک جلسہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ تمہارا بی کی شرف تو "جہن" کا مقام نہ سمجھتی ہے۔ ایتہ امسال میں جب نہ اڑیہ و جاسحات میں تھیں اسباق کا مرحلہ تاسے تو اساتذہ کرام پر نظر دوڑ کر پاتی ہے کہ ان کی تربیت کی سبب کس استاذ کو دی ہو گی۔ اساتذہ کرام میں اس پر خود کو اٹھانے کے لئے لازماً خود تیار نہیں ہوتے۔ اسی گرتی ہوئی طلی فضا کے خاطر میں دیکھ جا سکتے ہیں کہ طلباء کرام بھی اس کو پھول سہتی تصور کرتے ہیں۔ اس ناکارو کا نقصان نہیں ہے اگر وفات الہیہ اور العریہ پاکستان سے نکھار کے تھکے نصیب کی پابندی لازمی نہ ہوتی تو شاید بہت سے مدارس اس کو تصاحب سے ہی خارج کر دیں۔

حضرت القدس جانی صاحب نے اپنے ہم نوائے حق کو محسوس کرتے ہوئے اس کو اردو کے لباس میں متعارف کرا کر نہ صرف یہ سچے فخر علیہ کو درس گاؤ کی چادر بھاری سے نکال کر بھی دنیا میں پیش کیا۔ جوان کے ذوق تدریس کے احمقوں کی دہلی ہے۔ بلکہ وہ طلباء کرام جو ان سے ہر روز استفادہ نہیں کر سکتے وہ بھی ان کے نظریہ میں جیسا بھی تھوڑے بہرہ مند ہو سکیں گے ان کے لئے بھی اچھی صورت پیدا کر دی۔

جامعہ دارالعلوم رضیہ کی مسئلہ بحث کو رہتی بخشے کے ساتھ ان وقت وہ علوم عقاید میں بھی اپنی اہم اہم ستر سے طلباء کرام کو فائدہ پہنچا رہے ہیں نیز جامعہ میں ان کے آنے کے تین سال بعد ان کا شخص فی اللہ کا حشر شیعہ قائم ہوا اس میں بھی ان کا کمال ذکر مدہ ہے۔ یہ قیام اللہ کی تالیف و نصیحت کی دلیل ہے کہ ان کے افکار طیبہ دوس گاہ تک مدہ دور بنے کی بجائے علم کے ذریعہ ایک مشفق استاذ کی حیثیت سے

"باقتضال را کاف" کا لالہ را را ایتھا

کے طور پر حضرات اساتذہ و طلباء کرام کے لئے "مسک شمع" ثابت ہو رہے ہیں۔ استفادہ کرنے والے حضرات امید ہے کہ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ

مسک آہستہ کہ خود ہو یہ نہ کہ مظاہر ہو

تہذیب

مخدوم العلماء شیخ المشائخ حضرت مولانا مفتی محمد صدیق صاحب دامت برکاتہم العالیہ
محترمہ سرسند اور اعلیٰ مدرسہ کوٹ شہر مظفر گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ تھامنا نصلى على رسولہ الکريم اما بعد

کبر مفتی اور با استعداد اساتذہ کرام پر یہ بات غنی نہیں ہے کہ توضیح و التوضیح کو درس نظامی میں کیا فواید اور کیا مقام حاصل ہے۔ عصر حاضر میں اصول فقہ کے فن میں ذریعہ ترقی کتب کی یہ آخری کتاب ہے، تحقیق کو کتاب وضاحت سمجھتے ہوئے خود مصنف نے اس کی شرح لکھی جو اس پر مبنی ہے اس کے بعد طائر نقار لانی نے جو کہ دوسری کتابی پر گزراؤات کے عادی ہیں اپنی عادت کے مطابق اس کی شرح لکھی اور بعض مقامات پر شرح کی بجائے ”تجربہ“ کر کے کتاب کو حیرہ شکل بنا دیا۔ قدیم زمانہ میں اگرچہ اس کتاب پر حواشی درج کیے گئے اور اس کی شرح بھی لکھی گئیں لیکن عصر حاضر کی طلباء جو کہ طوالت سے قطع اور صحت مشاقق سے خائف ہیں ان شرواح وغیرہ سے کما حقہ استفادہ نہیں کر سکتی تھیں جبکہ اردو زبان کے درواج نے ان طلباء میں حیرہ اہل پسندی پیدا کر دی۔ ضرورت شدید ہو گا تھا ضامنا کہ اردو زبان میں اس کتاب کی شرح لکھ کر ہماری طرہ کے طلباء اور اساتذہ کرام کیلئے سہولت پیدا کی جائے۔

حضرت مولانا مرتضیٰ قزوینی (ظاہر باری ہوا) کی مدرسہ قادریہ کا مجموعہ اگرچہ جدید میں شائع ہو چکا ہے لیکن اس کا عملی مشکل مقامات کیلئے کوشش نہیں ہے۔ عزیز جانف مولوی عبد الرحمن جانی نے شرح لکھ کر اس ضرورت کو پورا کر دیا ہے بلکہ غلام علی اساتذہ کرام پر احسان عظیم کیا ہے میں نے اس شرح کو قبول کیا آخر دیکھا ہے ہر کمال ہمارا نہ ہو کیونکہ مدنی بھی کی ہے ہر اس کا کام مسک المطبع محل اوضاع التوضیح تجویز کیا ہے اس پر قوی ہے کہ یہ کتاب اہل علم کیلئے ایک قابل قدر حدیثیات ہوگی فقہ فقہی مقبولیت سے مستزید۔

محمد صدیق

۱۳۲۲ھ



راے گرامی محمد دوم العلماء و الخطیب استاذ العلماء حضرت مولانا غلام یحییٰ صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث دہریہ جامعہ اسلامیہ للہیات تونسہ شرف

جامعہ دار فضیلت

انجالی فرحت و خوشی کی بات ہے کہ عزیز مولانا جامی صاحب زید کھڑے درجہ عالی کی مشکل ترین و ادنیٰ کتاب توحیح مع التوضیح پر قلم اٹھایا ہے اس سے قبل ایسا کلمہ و جامع شرح نظر سے جیسی گندوی عزیز جامی صاحب میرے لائق و قابل احاد علماء میں سے ہیں اور دارالعلوم کبیرہ والا میں میری زیر نگرانی سولہ سالہ رہنے میں جس نے خدائی نے ان کو زہدیت ملکہ تجسیم و طلبہ میں مقبولیت عطا فرمائی ہے قبل ازیں تفسیر "تہذیب" اور توحید علیہ عزیز و صوفی کی تصنیفات علمی ملتوی میں شہرت حاصل کر چکی ہیں۔ میری دعا ہے کہ اللہ علی شانہ مسک الخ لکل التوفیق و التوفیق کو بھی اپنی بارگاہ میں قبولیت عامہ عطا فرمائے اور مصنف معصوم کیلئے دارین کی ترقی و سر فرازی کا ذریعہ بنائے (آمین)

بند اعظام یحییٰ علی منہ

جامعہ جامعہ اسلامیہ للہیات تونسہ شریف



راے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب صابر مدظلہ

شیخ الحدیث جامعہ عربیہ للخطاب لبنان

باسمہ تعالیٰ

یہ معلوم ہو کر خوشی ہوئی کہ برادر محترم مولانا عبد الرحمن صاحب جامی نے "توحیح مع التوضیح" کی اردو زبان میں شرح لکھی ہے۔ بٹا واللہ بہت اچھی شرح ہے اور از تجہیل و تحریف انوکھا معلوم ہوتا ہے ہر دور میں علمی کام ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے خوش نصیب ہیں وہ علماء جن کو ایسے عظیم کاموں کی توفیق میسر ہوئی مجھے ان کے برادر و معصوم بھی ہیں مگر میں کے ساتھ ساتھ تصنیف تالیف کا بھی وافر ذوق شوق ہے طلبہ میں شہرت یافتہ ہیں حق خدائی شانہ ان کے عظم کمال میں کما کما حیرت و ترقی فرمائیں (آمین)

بند اعزاز محمد یحییٰ صاحب صابر مدظلہ

مدیر جامعہ عربیہ للخطاب لبنان

رائے گرامی امام العصر والٹو حضرت مولانا محمد اشرف شاد صاحب زید مجددہ

مہتمم جامعہ اشرفیہ مانگوتہ خانہ اہل

بسم اللہ العظیم

حامد و مصلیٰ۔ بندہ نے سرسری طور پر مختصر وقت میں محترم مولانا عبدالرحمن جامی صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم
جمہوریہ قزیر کردہ شرح "سک الطبع لکھل موضع کونٹا" کو چند مقامات سے کچھا ماثلاً و تحقیق و تہ قیس کے ساتھ تحریر فرمایا ہے
ہام فہم اور سلیس اردو کے ساتھ مل فرمایا ہے آپ نے کئی سال دارالعلوم علیہ کبیر والا میں توجیع و توفیق حاصل کی ہے مشہور
استاذ ہیں۔ اس واسطے یہ شرح مصلحین کے لئے افتاء اللہ بہت مفید ثابت ہوگی اللہ تعالیٰ آپ کی اس محنت و کاوش کو قبول فرما کر
صدقہ جاریہ بنائے (آمین) اور اہل علم کے اہل شرف قبولیت بخشے آمین۔

قطار مانگو

محمد اشرف شاد، اشرف آباد

جامعہ اشرفیہ مانگوتہ تحصیل کبیر والا ضلع خانیوال

۵

رائے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد اشرف صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر العلوم کوٹہ دادو

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ و الصلوی علی رسولہ الکریم۔ اعا بعد

"توضیح مانگوتہ" اصول فقہ میں نہایت لائق اور مشکل ترین کتاب ہے جسکو سمجھنے کے لئے عیسائی مطالعہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

مزید اللہ مولانا عبدالرحمن صاحب جامی نے انکی اردو شرح ہمام "سک الطبع فی شرح و توضیح و تہ قیس" لکھ کر اس دور کے
سکات پسند طلباء پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ امید ہے طلباء کرام اس کی قدر کریں گے وگرنہ موصوف نے اس سے پہلے بھی
بعض مفید ترین شرحیں لکھی ہیں جن کو کھلیا دینے اتھو یا ہے مثلاً فقہ علیہ برائے ترکیب اور فقہیر میں خبر و لم ی فی تفسیر غم۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو اصل کی طرح تہذیب عامہ عطا فرمائے اور مکتب موصوف اور جملہ متعلقین کو کھراج

العبد المذنب محمد اشرف

دارین تہذیب قرائے آمین رب العالمین۔

جامعہ مظاہر العلوم کوٹہ دادو

۶/ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۵ھ مطابق ۲۵/ جون ۱۹۰۳ء

رائے گرامی مناظر اسلام حضرت مولانا مسیر احمد صاحب مدظلہ

استاذ الحدیث و التفسیر جامعہ اسلامیہ باب العلوم کمرہ دہلی

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ محمد و سلم علی رسولہ الکریم

ایمجد: "توضیح و التوحیح" دو فاضلہ و فاضلہ الاسامیہ کے نقاب کے مطابق جس وقت آفریقہ کتاب ہے جو عمل عبارت اور مقاصد کتاب کے اعتبار سے مفق نہیں ہے۔ ایک اس کے بعد حوالہ کیے جاتے ہیں جن میں سے بعض میں بہت غلطیاں ہیں، بہت اختصار ہے۔ جس کی وجہ سے اس کتاب کو توحیح و التوحیح کے درجہ میں بہت وقت و محنت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔

الحمد للہ وہ عالمین۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت علامہ شیخ الحدیث حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب جانی کو فیض خاص سے نوازا۔ انہوں نے توحیح و التوحیح کے ایک مستند و نہایت عمدہ نام فہم۔ آسان ترین ایسی شرح تحریر فرمائی ہے جو معتدل ہے اور طوائف عمل اختصار و عمل میں نتیجہ عبارت، عمل عبارت و توحیح و التوحیح۔ اور عمل مقاصد کا حل اور کیا ہے۔ غامض و غارتازی کی طرف سے جگہ بہ جگہ متن پر اردو کے لئے اعترافیات کے جوابات کا احترام بھی کیا گیا ہے۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو خدامہ و خدامہ اس قبولیت تا رہ طافرا کر اس کے فیض کو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے عام و عام کرے۔

فظا و السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

مسیر احمد غفرلہ۔ استاذ الحدیث و التفسیر جامعہ اسلامیہ باب العلوم کمرہ دہلی



راے گرامی پیر مریت حضرت مولانا محمد نواز صاحب مدیر جامعہ خفیہ قادریہ صادق آباد ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ محمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

امام احمد: دوسرے نسخہ فہم کی طرح اصول فقہ کی مختصر مصلیٰ خط طے سلم پور صاحب کے دور میں مدینہ مرتب کیں تھا کیونکہ عربی زبان انکی اور کی زبان تھی جبہ اسلام عرب سے نکل کر ہم میں پہنچا اور عربی علم کا انقلاب ہو اور ہم حضرات عربی میں خطیوں کا ارتکاب کرنے لگے تو پھر علم عربی و غیرہ دونوں کے ملے نہیں علم میں سے قید علم اصول فقہ ہے جس میں فقہ کو سمجھنے کیلئے اصول و ضوابط بیان کئے گئے ہیں یہ علم انتہائی مفید علم ہے پروردگار کے علماء نے اس میں بڑی مفید کتب تعریف کیں یہی کتب میں سے ایک کتاب توحیح تورات ہے جو اس میں سب کا مجموعہ ہے علامہ صدر الشریعت نے لواء تنبیہ کلمی پھر اس کی شرح توحیح کلمی پھر علامہ تفتازانی نے دکنی شرح توحیح کلمی یہ کتاب مرصعہ از سادات مرید کے انصاف شدہ علمین جہاں وقت و وجہ علیہ کے طلبہ کو پڑھائی جاتی ہے اور انتہائی قدر کی جاتی ہے اور دوسرے مولانا نے انکی جیسے طلبہ کو بہت مشکل پڑھائی تھی پر اور ہم حضرت مولانا امجد الرحمن مدنی نے انکی دوسری شرح لکھ کر کافی حد تک طلبہ کی الجھن دور کر دی ہے مولانا امام محمد کے اعتبار سے طلبہ میں مقبول میں انکی جھلک شرح میں بھی نمایاں ہے۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو علمین و محققین کیلئے ہدیہ بنائے اور دلائل کا کاش کو قبول فرمائے آمین۔

فتوۃ الاسلام محمد نواز صاحب مدیر جامعہ خفیہ قادریہ صادق آباد ملتان



راے گرامی جامع العقول و المنقول حضرت مولانا شبیر الحق صاحب مدظلہ

استاذ کتب جامعہ خیر المدین ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ محمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

برادر محترم حضرت مولانا امجد الرحمن صاحب زید مجدہم نے اصول فقہ کی اہل اور مشکل عربی کتاب توحیح مع التلویح کی دور میں مفصل اور آسان شرح لکھ کر اس کتاب کے سمجھنے اور سمجھانے کا اہل کیلئے اصولی ہادیہ ہے؟ یہ شرح علمین اور محققین کیلئے گمراہی نہ علمی خزانہ اور تحفہ ہے فاضل محترم زید مجدہم نے اس شرح کے ذریعہ دور حاضر کی ایک بہت بڑی کمی ضرورت کو پورا کر دیا ہے۔ الحمد للہ تعالیٰ خیرا جزاء فی دینی و دینی جمیع المستفیدین۔ و رحمہ اللہ بعد اقول آمین؟

کتبہ العبد المذنب شبیر الحق کشمیری مدظلہ

مدیر جامعہ خیر المدین ملتان

روئے گرامی شہنشاہ قدس سرہ حضرت مولانا ارشد احمد صاحب مدظلہ

مدظلہ شیخ الحدیث دارالعلوم حمید آباد دکن

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

اگرچہ شفیق و مہربان و سر پرستی استاذ احسان و قدس العظماء و اعلیٰ العلیین و مکی وقت مرجع النوازل و شہنشاہ قدس سرہ
حضرت اقدس حضرت مفتی محمد صدیق صاحب دامت برکاتہم العالیہ کو علم و تحقیق و تدرب و تبحر میں یہ ان میں جن کمالات سے حق تعالیٰ
شفقت سے نوازا ہے اس میں کسی پرستی نہیں اس میں تحقیقی کو میں پرورش پائے والا ہوتا ہے کہ کسی کو کیا معلوم تھا کہ آج کل کے
اپنے والد کے نام کو کسی طرح دورِ حجاز و حرم کر کے لے گا لہذا سزا یہ کہ سخت اس شہنشاہ نے نہ لکھا میوانا میں قدم رکھنے
کی عطا طلبا، کبود و طرہ حیرت میں ڈال دینا خدا داد و بابت لیاقت اور لکھ نصیب کی بدست سے پناہ قبولیت حاصل کی۔ دارالعلوم
حمید آباد کیر والا میں مکمل ترین اسباق پر ایسا طائے و توضیح و تفسیر و شرح و تفسیر و غیرہ میں علم و تحقیق کے پائے طلبہ کی پاس بجا کی۔
تفسیر کے میدان میں قدم رکھا تو موصوف کی مشہور تصنیف ”میزان المیزان“ کو مدارس عین و بخت میں جو قبولیت حاصل ہوئی اس
کا اندازہ اس سے لگا جا سکتا ہے کہ پاکستان کے ہر کتب خانہ پر اس کا چرچہ ہے۔ اس شہنشاہ قدس سرہ کا ایک اور علمی تحقیقی تصنیف

”مسک المصلح“ کے چند مقامات دیکھے نہایت شگفتہ الفاظ و رواں عبارت سبب الفہم، جل مغفرات، حل و تفسیر الخویہ؛
حل الاشکالات کے ساتھ ساتھ مافیہ و فیہ ثانیہ پر مشتمل یہ علمی تحقیقی و فہرہ معلمین و محققین کیلئے شری بخیر ہے۔

”توضیح کوثر“ عربی لفظ کی دو کتاب ہے جس کو مدینہ منورہ دار ہجرہ بکھتے ہیں اس پر دور رسال کے ترجمہ کا
مدینہ بھی کتاب قدور کو پڑھنے کی جرأت نہیں کرتے کہ اس ہجر کو پھوٹا دے وہ اس کا دنگ نہیں۔

برادر موصوف نے اس سخت ہجر کو ہم چاہو انشاء اللہ بے ہر فریب و غیر ذرا مستعد و مدرس مسک المصلح کی خوشبو سے
استفادہ کر کے طلبہ کرام کے ذہنوں کو مسطر کرے گا۔

دل کی گہرائیوں سے دعا ہے حق تعالیٰ شاہد اپنے فضل سے موصوف کی اس محنت شگفتہ کو شرف قبولیت بخشے۔ علماء و
فہما میں کتاب نہ کہ کو مقام قبولیت و تقاریر و عطا فرمائے (آمین ثم آمین و رب العالمین)

کیر ارشد احمد علی مدظلہ

قیم دارالعلوم کیر والا، ۸، مادی الاوائی ۱۳۵۰ھ



رائے گرامی عمدۃ المحدثین حضرت مولانا اللہ بخش ظفر صاحب مدظلہ

استاذ جامعہ خیر المدینہ دہلی

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ والصلوة والسلام

تذکرہ: ترقی کے دل دور میں جس طرح عصری علوم پھولنے لگے تیسرے چہرہ لات (کیپوٹو فیور) کا استعمال مستحسن قرار دیا گیا ہے بلکہ اہل حق کی ایک ضرورت سمجھا گیا ہے یہی طرح عربی و فارسی کتب میں درجیت رکھے ہوئے اسلامی علوم کے برابر موزوں کو سمجھنے کی خاطر ان کی اردو شروحات کی ضرورت بھی محسوس ہو رہی ہے یہاں تک عربی کتب کی مطلق اور مشکل ترین عبارت کو آسان الفاظ اور خوش زبان کے ذریعے حل کیا جاسکے۔ اس سلسلہ میں توضیح اور اہل شرع کو صحیح اصول فقہ میں اعلیٰ معیار کی کتب میں اور اسلامی مدارس میں داخل نصاب ہیں۔ لیکن معلق ہونے کے باعث طلباء گرامر کیلئے کھانا پائے دشوار اور کتب مرطوبہ تیار ہو کر حضرت مولانا عبدالحق صاحب جاتی مظلیم شیخ الحدیث جامعہ حمیہ ملتان نے انکی اردو شرح لکھ کر طلباء گرامر پر بہت بڑا احسان کیا ہے کتاب مذکور کے بعض مقامات دیکھنے سے محسوس ہوگا کہ جس قدر یہ شرح طلباء کیلئے مفید ہے اسی قدر اساتذہ گرامر کیلئے بھی ملحقہ ہے یہ دعا ہے کہ بہترین ذریعہ ہے۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی اسی کاوش کو بار آور فرمائے اور تقویت سے سرخراز فرماتے ہوئے آخری نجات کیلئے ذریعہ بنائے آمین۔
عبدالقویۃ الحق مولانا اللہ بخش ظفر صاحب مدظلہ

جامعہ خیر المدینہ دہلی

۱۴۲۵ھ/۱۰/۱۳۶۵

شرفیہ (۳) کوئی کام حضرت امام علی رضی اللہ عنہ سے منع کیا گیا۔ وہ اپنے شیخ کھڑے اور اعلیٰ مرتبہ والی قدر پر مقرب ہو گئے۔ لیکن سے اس
توحش کوئی اثر کافی نہ ہوا۔ وہ بھی - بندہ نے انکو دینی خواہشات کے نزدیک کافی سبب نہ لیا جو بعد میں جب کہ اس کو اور دوست
العیب غلو طعن کرنا اس سے استفادہ کرتے رہے ہیں تو بندہ کے دل میں داعی پیدا ہوا کہ تفسیر طبرانی، التفسیر العظیم، التفسیر البیہ کی
طرح ان کو اس کو بھی کتابی شکل دے کر شائع کر دیا جائے تو ان شاء اللہ مزید طلبہ کے لئے نفع کی بات ہوگی۔ یہ سال کی کتاب ہے۔
کے بعد الحمد للہ فرمود اللہ اب یہ منزل خرب اور آسان ہو گئی ہے۔ خصوصیات و اضطرابات غرض میں اس وقت دخل نہ لایا ہے کا
الزام کیا گیا ہے (۴) اہلبیت کثرت میں ہمارے عقلی زہر کا استہام کیا گیا ہے۔ (۵) غرض توحش کی مہارت کی تحقیق
کر کے ہر حصہ کی غرض شادی کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ (۶) شارحین کتابہ زہنی نے علامہ صدر الشریعہ جو صاحب التواضع
کئے ہیں۔ شراعت، خواہش، دشمنی، تیسرے کے مخالفانہ ان کے ذہانت و عقل کے لئے ہیں (۷) نفس مہارت کو اہل
کرنے کی توحش کی کتاب زیادہ قابل اور خاموشی مہارت سے جنی الویش اجتہاد کیا گیا ہے تاکہ طلبہ انھیں محسوس نہ کریں۔

4

خوشی کے ان لحاظ سے مطلق ہر ایک ہادیہ پر ہے انتہائی شفیق مہربان والدہ گرامی حضرت اقدسہؑ کی محنت و محنت جو مصروف
 صاحبہ ام والدہ عظیمہ علیہا کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنی مصروفیات و بوجھ و زبانی کے باوجود ان شرع کے مسودہ کو بالا
 شہادہت و مہر فرمایا اور اپنے قیمتی مشیروں سے نواز اور کتاب کا نام کیا اللہ تعالیٰ فرما دے کہ یہ پافخر اب اللہ احسن الجزاء
 نسبا ہے۔ چنانچہ ان عظیم شخصیتوں کے ہر کام اور کار میں عزت و مقام و دست برد کا تمام الغیہ کا ہے جو مستحق ہوں جنہوں نے اپنی
 کوئی ان مصروفیات کے باوجود اپنی قیمتی آرام و تحریر فرما کر بندہ کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

نصوحہ صابن شامی، پر آثار شخصیت، اگر اسی قدر، حضرت تاج الدین محمد اولیٰ صاحب زید کھنڈ نامہ، و دیگر جامعہ دارالعلوم
دہلیہ، مکان کا، جناب شہزادہ ہوں جنہوں نے افتتاحی کلمات بہار کونجرس، نمبر و روزاری قرآن مجید، احمد علیہ السلام
احسن المسجرات۔ فائز انہی شخصیات کا شکر یہ کہ ان کتابوں جنہوں نے اپنی زبان کا اس سے اور کچھ مشورہ سے خود
خصوصاً اور کرم گرامی قدر حضرت شیخ مولانا ابراہیم صاحب زید کھنڈ نامہ، دارالعلوم کبیر والا اور مساجد، و کرم
حضرت مولانا سراج الحق صاحب زید کھنڈ نامہ، استاد اعلیٰ دارالعلوم کبیر والا اور مزید، حضرت مولانا مفتی محمد ناصر صاحب
دیکھیں اور دارالعلوم جدیدہ، مکان زید کھنڈ نامہ، اہل حق و باطل، جنہوں نے اس مسئلہ کی، یہ تو کچھ قطعاً
و تہذیب سنا، کچھ تک میں خود نے فرمایا، خصوصاً عزیزان قدر مولانا محمد علیہ السلام کا، جناب شہزادہ ہوں جنہوں نے کرم

وہاں اور دن رات کی محک دور کے بعد یہ شرع تکمیل کے مراحل تک پہنچا اور اپنے اچھی مجلس دوست پر اور ام المؤمنین اللہ بخش صاحب ذیہ کبرہ کا یہ حد سکون ہوں جنہوں نے شب دروز کیوزنگ کے لئے فتون فرمایا اور جناب مولوی عبدالرحمن صاحب محترم جامو دار العلوم رحمہ اللہ اور جناب داؤد صاحب خاں صاحب اور شیخ منور احمد صاحب کا بھی شکرا کہ ضروری نکلتا ہوں جنہوں نے ان رات محنت کر کے کتاب کی کیوزنگ مکمل کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو جزا دے اور خیر عطا فرمائے اور آخرت میں اس کا سہل عطا فرمائے۔ آمین۔

گزارش!

آخر میں گزارش یہ ہے کہ الانسان عرکب من العظام النسیان چنانکہ کتاب انجائی دیکھی ہے اس لئے قوی امکان ہے کہ بندہ سے تعبیر میں یا سمجھنے میں آگئی ہوگی اور اس لئے قارئین کرام سے اتنا اس ہے کہ بعد ان تفسیروں سے درگزر کرتے ہوئے مطلع فرمادیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔ خداوند قدوس سے التجاہ ہے کہ اس تحریر کی خوشن کو قبول فرما کر قوت آخرت عطا کرے۔ آمین۔

مہاراجن جانی

مہاراجن دارالعلوم دہلی

۱۴۳۵ھ



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمۃ الکتاب!

ہر علم کو شروع کرنے سے قبل متعدد باتیں کا جانا ضروری ہے تاکہ علیٰ عبد البصیرت علم کو شروع کیا جاسکے۔ عندئہ میں آٹھ جہز الہ کا جانا ضروری ہے حکم رازن ثنائی کیا جاتا ہے عندئہ فرین و شپے کے علاوہ جانا ضروری ہے (۱) تعریف علم (۲) موضوع (۳) غرض و دعوت۔ ہم اس کتاب کے آغاز سے قس حنف میں بہتر فرین سے بہت گہری راہ اختیار کرتے ہوئے اسور مشد کہ بیان کریں گے کیونکہ حضور و اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے خیر الامور اسماطھا (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض و دعوت (۴) کاغیر (۵) احکامات مصنف۔

سوال۔ ان امور مشد کا جانا کیوں ضروری ہے؟۔ اچھا اب تعریف کا جانا اس لیے ضروری ہے تاکہ طالب بحول مطلق کی قربانی لازم نہ آئے موضوع کا جانا اس لیے ضروری ہے تاکہ امتیاز بین علوم ہو سکے غرض و دعوت کا جانا اس لیے ضروری ہے تاکہ طالب علم کی منت پر کار نہ جائے، و موضوع کا جانا اس لیے ضروری ہے تاکہ اشتیاق الی الدن ہو، حالات مصنف کا جانا اس لیے ضروری ہے تاکہ اشتیاق الی الکتاب ہو تو حوالہ ہو کہ بازار میں مصنف کتنا ہے مصنف نہیں کہتی۔

(۱) تعریف اصول الشفہ

تعریف کو مدہ بھی کہا جاتا ہے۔ مدہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد تفریق جس کو مدہ دقیق بھی کہہ جاتا ہے۔

حد اضافی وہ ہے کہ یہ مضاف مضاف الیہ کی پیچیدہ و علیحدہ تعریف کی جائے۔

حد تفریق وہ ہے کہ اس کی اجتماع تعریف کی جائے یا اس حیثیت کو یک فن کا نام بن گئے ہیں اولاً اصول فقہ کی حد اضافی یہ تھا حد تفریق بیان کی جائے گی۔ حد اضافی کا بیان

(تعریف مضاف) الاصول جمع ہے اس کی تفسیر اصل متعدد معانی میں مشتمل ہوتا ہے (۱) ما بھی علی غیرہ مثال و متا، لمتعلق علی الجہد اور (۲) راجع جیسے اصل فی الہ متشکل لمتعلق (۳) مدہ کہ یہ مثال کل قائل مرفوع اصل من لھو (۴) دلیل مثلاً قولہ قال راہ و مذکورۃ اصل و وجوب انکوة (۵) متصاحب جاس مثال الاصل فی الدن و مخرار۔

تعریف مضاف الیہ: لفظ (۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۲۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۳۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۴۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۵۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۶۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۷۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۸۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۱) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۲) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۳) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۴) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۵) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۶) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۷) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۸) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۹۹) لغوی معنی الحسن و الذل۔ (۱۰۰) لغوی معنی الحسن و الذل۔

فقہ کا اصطلاحی معنی :- (۱) معرکہ انفس بالما، المعصا، بذاتہ تعریف متعارف من الامام بن حنیفہ۔ یہ تعریف عام ہے ہم ملاحظہ فرمائے۔ علم الوردانیات (اطلاق) سب کو شامل ہے (۲) علم بعض الفقہ فریق معرکہ انفس، حاد و عید من اعمال (۳) تیسری تعریف متعارف من الشافعی ہے جو علم و احکام الشرعیہ، القریبہ، الاحادیث من الفقہ الحنفیہ۔ شرعی کی قید۔ اور غیر شرعی خارج ہو گئے اور غیر کی قید سے احکام صلی خارج ہو گئے اور ان سے قربان و دست اور ان قیاس مراد ہیں۔ (۴) بالتفصیل یعنی بعد اثناء (۵) امام حسن مصری فقہ کی تعریف کرتے ہیں اور غرض میں امداد بنیاد الی الفقہ۔ حدیث کا بیان۔ جو علم بقواعد الی جو اصول برہانی فقہ علی وجہ تحقیق۔۔۔۔۔

(۲) موضوع :- ایک اور یہ احکام ہست۔ دلائل و بعد سے مراد :- (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اذکار (۴) قیاس۔ (۵) سنت سے مراد :- (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکرم و تحریمی (۵) ترک و تحریمی (۶) مباح و مکرم

(۳) غرض و غایت :- دوم ہے (۲) عمومی (۱) خصوصی اصول حصول سعادت الدنیا۔ دین۔ اور۔ اخلاق علی ماخذ الفقہ۔۔۔

(۴) واضع اصول فقہ :- مشہور قول کے مطابق اذان من دون اصول فقہ مراد امام ابوحنیفہ۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ مدین اول و ماہ حنیفہ ہیں۔

ترجمہ الحکمہ النعمان :- ہذا مختصر میں یہ دیکھا نہیں محسوس ہوتا ہے جس میں فی تحقیق پر جائز کتابوں کا مجموعہ ہے جس کی ترتیب بہت اہم طرح ہے۔ تو یہ توضیح کی شرح ہے توضیح شرح ہے تحقیق کی تحقیق غرض ہے امداد فراموشی کی کتاب اصول پر داری سے اصول پر داری کے متکلف علماء فقہ الامام پر داری ہیں۔ تحقیق توضیح دونوں نے خلوف حد درجہ شدہ اثر یہ ہیں تو منجھنے کے مصنف نے خلافت اثنی میں جنوں مختلف حالات ذکر کیے جاتے ہیں۔

متکلف اصول پر داری کے حالات :- نسب علماء فقہ الاسلام پر اصرار میں محمد بن حسین بن عبدالمکریم انشلی ابو دوی اصبی نصف شہر کا رہنے والا ہے اس سے چھ فرخ کے واسطے پر قلعہ پر وہ ہے علامہ اہل کے ہائی وراثی تھے ولادت سن ۲۰۰ھ میں ہوئی آپ اصول و فروع حدیث فقہ مناظر و احکام میں مہارت حاصل کر کے مرقع خلافت میں مجھے مہمان عبدالحی نے فقہ الاسلام کا تعارف ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے الامام اکبر الی مع میں شہادت اطوار امام ابوحنیفہ غریب و الاصول و احکام میں بھر بہ ائصال فی خلافتہ ازب الاربعہ آپ نے تاجہ کرمہ سمرقند میں درس و تدریس ہو۔ فقہاء کے انفس انجام دینے کی کیفیت اور اصرار میں کون تصانیف میرزا ان کے ہوئی مدد از اسلام عربی کتبہ ابو ابراہیم قسطنطنیہ تصانیف میرزا احمد فقہ۔ آپ قسطنطنیہ

لنا دے گا۔ آپ نے اس میں ایک شافی لہجہ مذہب عالم دین ہے و انتہائی چین ہے جس سے کبھی مناظرہ و مباحثہ کرتے یا جواب دیتے تھے اس نے بہت سے علماء کرام شافعی و مسلک جلالیہ یہ صورت حال دیکھ کر اس دور کے علماء و مفسرین اسلام کے پاس سے ان سے درخواست کی کہ آپ اس سے مناظرہ کریں تو لوگوں کے اصرار کے بعد آپ نے یہ علم کے پاس بھیجے اس نے مر شافی کے مذہب پر مناقب بیان کیے کہ جو اسے اخصاص نے ایک ماہ میں قرآن پاک حفظ کیا و قرآن پاک تمسک کیا کرتے تھے آپ نے فرمایا قرآن پاک کا حفظ کر لینا تو اہل علم کیلئے پس ہے مگر کافی رنج کا حساب و حساب جس میں: وصال کی آمد و رفت کی تکفیر تحریر کی جو میرے پاس لاؤ بھیج چکا کہ نہ دو دوں نے ایسا کر آپ نے اس پر نیز کو کہہ کر کہ مکان میں مستقل کر دو و خود حق پر قائم ایسے کے لئے چھ ماہ بعد اس آ کر اس درجہ کو مستوفی و راجہ عام میں لائے و لفظ خود یا یا لفظی لہجہ یہ علم شریعت سے پائی ہائی جو سب لوگ چاہیں ہونگے آپ کی تفصیلات میں سے معلوم ہوئی آپ کا علمی شایگانہ ہے و وفات درجہ ۱۲۸۰ھ کو ہوئی اور مرقمہ میں دفن ہوئے۔

مولف متشیخ و توضیح ”نام و نسب“ عبد اللہ بن مسعود بن ناخ الشریعہ محمد بن احمد صدر الشریعہ کو کبر لقب مسند صدر الشریعہ اور مندرجہ نسب محمد بن رسول حضرت جہاد بن حسانت سے ملا ہے اپنے وقت کے امامین مع الحاصل والحقول محدث عظیم الفیہ ہے مثال تجزیہ، المناظرہ، حدیث، وافر الخرافت، ادب، اکرام متفق، ولید کے تہذیب عالم تھے مکمل ضم اپنے جد امجد شیخ الشریعہ اور دیگر علماء کرام سے کی آپ کا خاندان طعن قائم نہ تھا بلکہ مکمل فطرت و ذہن آپ نے نہ تو ان میں فطرت ہوتا با آپ کے جد امجد کو صدر الشریعہ ان کبر کے لقب سے موسوم نہ کیا تو آپ کو صدر الشریعہ لا معرفۃ لقب سے خواندہ کیا واقعہ علامہ قطب الدین زری آپ کے کم عمر تھے اور حیوانات میں بگارتہ اور کارا تھے۔ انہوں نے ایک مرتبہ غلام صدر الشریعہ سے کسی مسئلہ پر سوال کیا جواب پہلے آپ نے کیا پھر وہ غلام کا مکمل جواب دیا کہ شاذ و غیر عادی جاکر ہمیں کاروان میں آ کر آئی وہ پہنچا غلام صدر الدین بیجا کی کتاب افارشات پر ہر ہے تھے پڑھانے کا، ان کا انوار الیقینان و معنی کی تہذیب کرتے تھے کہ شاذ کی فخر مبارک شاہ۔ رام سرائی کو کھد کھکا کہ فقہ کا علم نہیں لیتا۔ کاشعہ ہے اس کے عقائد میں برتری تھیں اور شریعہ سازی ہوگی جتنی خدا سے ان کی ہے اتنی مالان اور مناسخ بجا اور ادھر تک نہ ہو۔

تفسیفات، تشریح و ترمیم، تصحیحات، از روایت، کتاب الشریعہ، کتاب الحاضرہ و غیرہ و قاتلۃ علیہ السلام، جو فی اور
بخارا میں آج کا ہے۔

مصنف مؤرخ: ”نامناسب“ القہودہ زین، محمد مسعود بن فرخشاہ، وفی ۱۰۶۲ھ میں قتل، ابن ابی مقداد نے خراسان

میں ادا کرتی ہوئی۔ بڑا ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا بعض حضرات کا یہ کہ ہے کہ تھکا دینا بہت تھی تھے مگر وہ جہد سنی و سنت
و خالو کتب میں سابق القایات تھے۔

خواب ایک مرتبہ انہوں نے خواب دیکھا کہ ایک فیر حنا فٹنس کہ آپ سعد بنی آؤ راہبر کر کے آئیں میں نے
جواب دیا جہاں میرے پاس تفریح کیلئے وقت نہیں ہے میں تو فی طلب طلب ہوں بہت کوشش کے۔ وجہ کتاب نہیں سمجھ سکا وہ
فٹنس چلا گیا تھوڑی دیر بعد پھر وہیں آ گیا اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد کہ جناب آپ کو وہ حضور ﷺ کا فرما رہے
ہیں گھر آ کر اٹھا دے مجھے پاؤں چل پڑا مگر سے باہر ایک جگہ و کچھ درخت تھے اس درخت کے نیچے سرکار دعا حضرت ﷺ اپنی جماعت
کے ساتھ تشریف فرما تھے مجھے دیکھ کر تھم آ میرا جو میں فرمایا میرے آپ کو بار بار بلوایا آپ نہیں آئے میں نے عرض کیا مجھے
معلوم نہ تھا کہ آپ بار بار رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غبات کی شکایت کی آپ نے فرمایا ارے فٹنس میں نے نہ کھوا
آپ نے لعاب دین میرے منہ میں ڈال دیا اور دعا کے بعد فرمایا کہ جو وہ بیداری کے بعد اپنے اسٹڈ کے درس میں پہنچے انکا درس
کئی علمی اشکالات کہے ساتھ میرا خیال کیا کہ یہ ٹیپی ہے اس کے اشکالات سے سوچیں مگر ساتھ سمجھ گئے انہوں نے یہ مسئلہ کیا
ہا سعد انک الملبوم غیریک فلیما مضمی: آؤ تو ماضی والا سمجھ نہیں لگے کوئی اور محسوس ہوا ہے۔

تحصیل علم: مختلف علماء کرام اور اصحاب فٹنس و کمال سے علوم و فنون کا استفادہ کیا جن میں سے علامہ محمد العین الدینی اور
نصیب الدین دہلوی قابل ذکر ہیں بعد و دینی و دہر میں مشغول ہو گئے اور عقلمان عرب میں آپ کا تکرار و کہار سے
ہونے لگا جب آپ سندہ مدینہ پر بطور افتاد ہوئے تو بیشتر اہل تشکیلات علم نے آپ کے چشمہ فٹنس سے سہرا لیا مائل کی دہریں
و دہریں کے ساتھ ساتھ تصنیف کا ذوق بھی ظاہر ہم میں آپ نے تصنیف کی سے جب آپ نے تشریف دہ نجانی تصنیف کی
آپ کی ہر صرف سولہ برس تھی کسی کھار شعر بھی کہتے تھے۔ عمارہ کوفی کا قول ہے کان من حاسن و زمان لمرتر العیون مثلاً فی
الا عظم والا عیان آپ کی قابلیت و وسعت علمی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ آپ کے تشریف سید سند شریف جرجانی بھی
آپ کی کتب سے استفادہ کرتے تھے جب آپ کا آثار عرب تھا کہ بڑے بڑے جابر بادشاہ بھی آپ سے استفادہ کرتے تھے۔

واقعات: ایک روز تیمور بادشاہ نے اپنا کوئی کام کسی ضروری کام کہنے بھیجا اور اس کی تعمید کیا کہ یہ بھی بھی تمہارا گھوڑا اٹھک ہوئے
و ہاں اس کا بھی گھوڑا اٹھک ہاں سے اس پر سوار ہو جانا اتفاقاً کہاں کا قصد کو سواری کی ضرورت ہوئی وہی علامہ تھکا دینا فیہمزدن تھے
اور ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قصد نے جا کر ایک گھوڑا کھول لیا علامہ کو پتہ چلا تو غضبناک ہو گئے اور قہر صد کی چٹائی کر
کے نکال دیا قصد نے تیمور کی دربار میں جا کر شکایت کی پیمان غضب سے تیمور تھکا دینا ماکت رہا اس کے جھگڑا کر کوئی اور ہو

وشرع کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کی طاعت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر رزق اور جزا دیتا ہے تو اس کو دین کہا جاتا ہے۔ اور بایں حیثیت کہ شارع طبعیہ السلام نے اس کی افلاہ کرائی ہے اس کو ملتہ کہا جاتا ہے: **الغیر**۔ تاہذا لغیر ہے مشتق من الغیر ہے لغوی معنی بیاہشی فی جمع الفرس کھڑے کی پیشانی پر سفید لگا ہوا جیسی مٹی بڑا سفید و معروف چیز ذرا باب سبع صدر فردو خوبصورت سفید رنگ والا ہوتا ذرا باب نضر صدر فردو انگیز کرنا ذرا باب ضرب صدر فردو تجربہ کار ہونا **خطاب** کا معنی تہذیبہ الکلام خوب ظہیر لاولعالم پھر اس کلام کو بھی مجاز خطاب کہا جاتا ہے جس کے ساتھ خطاب واقع ہوا ہو مطروح جمع فرار کی لغوی معنی شام **بالحدیث** غنیہ: مشتق من الحدیث ہے لغوی معنی احوال جانی الرجل ذرا باب ستر و ستر نیز جہ پاؤں والا ہوا بحر مطلق میل میں مستعمل ہوتا ہے مسلم کو خفیف کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اہل عن الباطل ولی الحق ہوتا ہے یہاں سے مراد ملتہ والہا ملکہ من الباطل ال الحق ہے **بالعصبة** بمعنی السلطۃ آسان اثر باب رفع طاوت و بخشش کرنا **الاضاحت** بمعنی صارت **بالعصبة** مشتق من باروغ ذرا باب نضر بمعنی کڑ جانا منسوب ہوتا: **الاحصاء** بنیاد **بشاعت** مشتق من اشوار ذرا باب رفع یا زکا بلند ہونا **بالجہاد** معنی تہارت۔

علم ترکیب۔ اصول الشریعہ حکم کا مفعول ہے فروع الخفیہ رفع کا مفعول ہے کہلۃ: تہارتۃ اھوت کا دم اور واسع الاماں خیر ہے۔ ترجمہ تمام تعریضیں اس اللہ جل شانہ کیلئے طہارت میں جس نے اپنی کتاب کے (زیر سے واضح) (روشن) شریعت کے اصول (مقائد) (ادلہ) کے (کو منسوب کر دیا اور اپنے خطاب کے ذریعہ سے روشن آسان ملت کے فروع (احکام یا اعمال) کو بلند کر دیا یہاں تک کہ ہو گیا اس کا کلمہ باتیہ (کلمہ توحید) منسوب بنیاد والا بلند عمارت والا مثل پاکیزہ و رخت کے (کھجور) جس کی جڑ زمین میں ثابت ہے اور اس کی شاخ آسمان میں ہے۔

تشریح: اصول کے مراد معنی میں دو احتمال ہیں (۱) ادلہ کلیہ (۲) ملکہ اول احتمال راجع ہے کیونکہ اس میں برامت احتمال ہے کتاب میں اول کلیہ کی بحث ہے نہ کہ مقاد کی اول احتمال کے مطابق مقصد عبارت ہے ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے روشن شریعت کے دلائل کلیہ کو اپنی کتاب کے ذریعہ سے حکم و مضبوط کر دیا احکام سے مراد دلائل کلیہ کا تحت ہوا اور مفید یقین و قطع ہوا۔ ہے سنت کا احکام اپنے اس ارشاد کر ائی۔ **سفر الیہا** احکام الرسول فقہ و دوا حکم مدینہ کا مجموعہ جامع کا احکام اس قول سے فرمایا دین خیر بینکما التوسین قول ماہوی (علاوہ)۔ قیاس کا احکام اپنے اس فرمان سے کیا فاتر دلیا اولی الابصار۔ سوال اول کلیہ میں سے ایک دلیل خود کتاب اللہ بھی ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب کے ذریعہ سے کتاب کو حکم کیا اس میں احکام الہیہ ہندہ لازم آتا ہے وہو باطل: **الجواب** (۱) توجیہ اول یہ بیان کی گئی ہے قرآن پاک میں صفت و مجاز کبھی مٹی ہے اسی کے

ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کو حکم کیا ہے تو کتاب حکم اور معرفت کا ارتکاب ہے۔ قسم اور حکم ہی، واحد ہیں لیکن باعتبارین
 ظہور فی الواقع (۲) الجواب (۲) تو یہ بات یہ ہے کہ حکم معنی ہیں اور حکم بہ الفاظ میں مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ
 کے ذریعہ سے معانی قرآن پاک کو حکم اور معرفت کر دیا۔ اختلاف معنی کے مطابق اگر اصول سے قطعاً مراد ہوں تو مقصد ہوگا اللہ
 تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے عقائد کو پہنچ کر دیا احکام سے مراد ہوگا عقائد کی تائید و توثیق کرنا۔ سوالی: عقائد کا ثبوت
 کتاب اللہ سے تو نہیں ہوا بلکہ دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے کیونکہ خود کتاب اللہ کا ثبوت موقوف ہے عقائد پر کتاب اللہ کا کتاب
 ہونا تو تسلیم کرے گا جو جو بارہائی معانی و صفات کا قائل ہوگا اعداد اشراج کا قول کہ اوست باری تعالیٰ نے عقائد پر یہ کہ کتاب
 کے ذریعہ سے حکم کر دیا درست نہیں: الجواب (۱) تسلیم ہے کہ بعض عقائد کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہے لیکن بعض
 عقائد کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہے جیسے روئے باری تعالیٰ سعادہ معنی عذاب تیرے یہاں سے یہاں عقائد مراد ہیں الجواب (۲)
 جتنے عقائد ہیں جو خدا ان کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہو یا دلائل نقلیہ سے ہو مثلاً یہود و مسیح حب ہو سکتے ہیں جب کتاب اللہ
 کہتا ہے کہ میں نے اس بیٹے اللہ کے عقائد کو چھ موقوف علی الکتاب نہیں لیکن میں حیث ادا ہوتے وہ الصیغہ موقوف علی الکتاب ہیں
 باری تعالیٰ کتاب اللہ سے ان کا احکام ہوگا اسی بنیاد پر شرح نے انہم کا لفظ اختیار فرمایا آخرت کا لفظ ذکر نہیں فرمایا (حاشیہ نمبر
 ایک سطور نمبر ۳۲، ۳۳) مفسرین میں بھی دو قول ہیں۔ (۱) اگر اصول سے مراد وہی ہے مراد ہوں تو فوراً سے احکام مراد ہو
 گئے اگر اصول سے مقصد مراد ہوں تو فوراً سے امانی معاد مراد ہوں جسے اگر مراد ہوں تو مقصد ہوگا اللہ تعالیٰ نے اپنے
 خطاب کے ذریعہ سے ملکہ جذبہ کے احکام کے مرتبہ و شان کو بلند کر دیا رفیع سے مراد اعلیٰ قدر و مرتبہ ہوگا اگر باقی اختلاف مراد ہوگا
 مقصد ہوگا اللہ تعالیٰ نے اپنے خطاب کے ذریعہ سے شریعت حنفیہ کے احکام کو ملکہ و شرف کو لیتے عقائد کے ان کے مراد ہے
 کو بلند کر دیا رفیع سے مراد جو بیست ہوگا۔ حتیٰ غایت درجہ ہے مافوق کیلئے: فاعدا: حتیٰ میں نہیں اختلاف ہیں (۱) ملاحظہ (۲)
 ابتدائیہ (۳) جارہ۔ مگر بات یہ ہے کہ جو حد مراد ہے اسما سے اعلیٰ اور مقصد علی تلمیح مراد ہے رسوخ سے اطمینان قلب اور
 اذعان بجان (دلی) مراد ہے البتہ اس عمل صانع مراد ہے جو قرار کی فرمے ہے شمع سے عمل صانع کا معنی اورانی علی مراد
 ہے مقصد غایت یہ ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کتاب کے ذریعہ سے اصول شریعت (عقائد یا دلائل کلیہ) کو مضبوط کر دیا اور
 خطاب کے ذریعہ سے ملت حنفیہ کے فرار (اعمال یا احکام) کو بلند کر دیا تو نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ کہ بات یہ (کہ تو حد) کی بنیاد
 (ایمان) مضبوط ہوگی۔ اور انکی غارت و برباد ہوگی اور اس طرح تو حد کی مشا اپنے ہوئی جیسے شمع و طیبہ ہے (کچھ ر) جس کی

[illegible]

فائدہ سوم: اگر اندھ مٹی کا موضوع زیرِ مباحثہ ہو اس وقت تک کہا جاتا ہے کہ اس مٹی غیر موصوعہ اور میں استہلال ہو اس وقت کہ اس کا جواز ہے حقیقت اور جواز میں رعایت کا ہونا ضروری ہے اور اس بات کو قابلِ غور و احوال نہیں کیا جاتا۔ ہوئی یا غیر تخیل اگر غیر تخیل ہے اس کا جواز مرسل کہا جاتا ہے اگر تخیل والی ہے اس کا استہلال کہا جاتا ہے پھر استہلال کوئی چار قسم ہے: (۱) استہلال تصریحہ بمعبرہ (۲) استہلال مکتبہ (۳) استہلال تخیلیہ (۴) استہلال و ترشیحہ اگر تکرر مشاہدہ نہ ہو اور اگر مشاہدہ کا ہر تواتر مشاہدہ ہے جیسے رویتِ سدایری (۵) اگر تکرر مشاہدہ اور دہر بھی مشاہدہ کا ہونا تخیلیہ مضمحل فی النفس ہو تو استہلال مکتبہ ہے (۳) مشاہدہ بد کے لوازمات کا مشاہدہ کیلئے حیزت کیا جاتا ہے تو استہلال تخیلیہ ہے: (۴) تکرر مشاہدات کو حیزت کیا جاتا ہے تو استہلال و ترشیحہ ہے حیزت میں مشاہدہ بدی ہے الا علیہ وعلیہ الفیض الخفاء۔ موت کو پر نہ کے ساتھ تخیلیہ اور تخیل نہ کر۔ مشاہدہ کا ہونا وہ بھی مشاہدہ کا ہے استہلال مکتبہ ہے الظاہر و زلمات سے ہے اس میں استہلال تخیلیہ اور التثاب (تکرر مشاہدات) سے ہے یہ استہلال و ترشیحہ ہے استہلالات اصغر التثابہ مکرر حیزت کو تکرر کے ساتھ تخیلیہ دلی گئی ہے تکرر مشاہدہ اور دہر بھی مشاہدہ کا تخیلیہ مضمحل فی النفس ہے یہ استہلال مکتبہ ہے مشاہدہ کیلئے اصول و زلمات میں یہ استہلال تخیلیہ ہے اور

تشریح: مسئلہ کے سنی حروف میں چار افعال ہیں (۱) اذاعت النبی ﷺ (۲) اذاعت النبی ﷺ (۳) صدرہ (۴) تہذیب اذاعت سے مراد مقبولات و منفیات ہیں اور سرفراز سے مراد لفظ تہذیب ﷺ ہیں مقصد عبارت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کے سزا پر ایک سے انکار کا چیلنے والا چراغ روشن کر دیا کہ وہ اس سراپا کمال انور سے معافی و انکسار و مطلوبات و نا نورد و رذلت حاصل کریں۔ اذاعت سے احکام کے عمل حروف میں مقصد عبارت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن و حدیث کے واسطے سے اشیاء فریاضہ حاصل کر دیں۔ اذاعت سے ارادہ سنت رسول ﷺ کے جاریہ افعال پر جمع ہو جائیں اس طرح کہ جو مسائل غیر منصوص ہیں ان میں ان کو مسائل منصوص پر یہو اشتراک عمل کے قیاس کر کے منکر کیا جائے اگر قیاس و شریعت و حدیث و اذاعت مسائل غیر منصوص کو مل کر جائیں نہ ہو تا وہ لوگوں کو ارادہ افعال نہ دہیں حتیٰ کہ تہذیب سے مراد سنت و عادات و اذاعت کا نتیجہ ہے مقصد یہ ہوگا جب

اللہ تعالیٰ نے ہمارے قاضی انور کو روشن کردیا اور لوگوں نے اس سے انوار غلام نظریہ و عمل کو ماہر بنایا تو نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ علوم کے سمندر و فاضل مارنے لگ گئے اور حکمت الناس پر غفلت، وضع کتابتجربہ و مقصد، و کما جب اللہ تعالیٰ نے قیاس کو واضح کر دیا اور

لوگوں کی اراہ سخت پر جمع ہو گئیں تو لوگ جرقہ در جرقہ فوج افریج وین اسلام میں داخل ہو گئے اسوقت رات منکھڑہ
انہ میں فم الحیہ **مکھڑہ** سے شبیرہ دی گئی زکرمشہ پہ کا اور ارادہ شبہ کا ہے یا مستعدہ تصریح ہے اکی فرج سر اجادھا جا میں
مستعدہ تصریح ہے الفاظ **والتی** کو سراج کے ساتھ شبیرہ دی گئی ہے۔ بعد اظہار میں اضافہ لکھتے یہ انی مشہ ہے اسوقت
ادوات مشہ بہ میں سے ہے یا مستعدہ **تخلیل** ہے ملامن منہات میں سے ہے یا مستعدہ روز مشہ ہے۔

والصلوة على من رسله لسايع 'لحجة معوا' وظهر! وجملة الواضح المحجة لملطاء ونصرا محمد
المعوت هدى للناس مبشر أو تغدير! واهيا الى الله رذنه وسراجا منيرا!

حل مفرد است: ساطع من طوع از امر بعد و از امر افاضه ما نه كثير المعوية از امر ظهور استمرار و معية يكون منه
مفعول المعجزة، جوده الطريق عوارض اعتصم، شكل ما را مع و كذا كذا غنم، عر الشئ شدة مساحة خاء
الراء من مبداء الكرامة، جم من الترم معناه العظمة الاستصحاب فعل الشئ مع ما بعده الاستحسان
و الشئ منه: احما كذا

ترکیب لیں کچھ جارح و موعظان کے متعلق ہے، انہیں اضافت اہل الموصوف ہے اصل میں انہی اسطرۃ قاصدوں میں۔
 اور غلام میں (۱) مفعول ثانی ہے۔ اور (۲) کا سوال اسل متعین یک مفعول ہے موعظان کا مفعول جلی کہیے گئے گا؟ جواب:

دل جس کے معنی کو محسوس ہوگا (۲) حال ہے۔ ملحق کی خبر سے سلطاناً و نصراً اجل کا مفعول آئی ہے محمد بن ارسلا کے سن سے بدل ہے یہی یا مفعول لہ ہے یہ حال ہے ارسلا سے ملحق حال و یا مفعول بہ ہے کسی صورت میں الجہوت معنی الجھول ہوگا ان فرق بشرط و ادنیٰ محکم بھی یہی ترکیبیں احتمالات ہیں بشرط و ادنیٰ تم ترتیب کیلئے ہے۔ الدلائل منسوب ہو کر التزام کا مفعول ہے کلمۃ الامتحان محکم بھی کلمۃ التزام کا مفعول ہے من الکما جرین میں من یا دین ہے من التزام کا مفعول ہے۔

ترجمہ اور دست کا لفظ زل، بواس ذات پر جس کو بھیچا اللہ تعالیٰ نے ہند، اہل (قرآن پاک) کیلئے دھکا اور پشت بنا دیا اور بنایا اس ذات کو عمدہ واضح راستہ کیلئے دالی اور دھکا دینا یعنی محمد ﷺ جو بھیجے گئے ہیں اور انھیں ہدایت دینے والے ہیں لوگوں کو اور انھیں بستر ہو نہ ہو میں دراصل ایک پائے والے ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی قسم ہے اور دراصل ایک بٹن چمکیں ہیں مگر اس کے بعد صلا و سلام ہزاروں نعمتیں پر محسوس لازم کر لیا اس لیے کہ یہ مطلب کے اشارہ کے تحت خاک کے مطابق درختائی کرنے والے ہونے کی معرفت ہے راستے کی طرف اور اس نے مسیحا سے بکڑے رکھا اس دلالت اور دلالت کرنے میں ان دلائل کو جو بتواتر ہیں یعنی وہ مخصوص جو غائب و اہل بیان ہیں اور اس نے غیبت سمجھ اس میں کریم ﷺ کے عہد و دربار میں صحابی ہونے (ساتھی ہونے) کی رسمت کو اور چھانکنے کی رسمت کو یعنی مجاہدین و انصار اور صلوة و سلام ہونے لوگوں پر جنہوں نے ان مجاہدین و انصار کی

انتخاب کی انسان کے ساتھ تشریح: سوال۔ بعد الحمد صلوة کیوں ذکر کیا؟ جواب (۱) اللہ اے کتاب کہ قال اللہ تعالیٰ یا محمد بن آدم صلوة علیہ السلام (۲) کہ یا محمد باریت کا قاتل حیث لا ذکر نہ ذکر نہ (۳) نبی کریم ﷺ ہمارے محسن ہیں آپ کی ہدایت ہمارے و پرانہ نصیر ہو کر نہ ہو کر نہ بد اللہ انتہائی مثل میں ہیں اور ذات باری تعالیٰ انتہائی غلو میں ہے تو نقصان یا ادا یا محسن تو کسی دہرہ و راہ کی حاجت تھی وہ واسطہ نبی کریم ﷺ ہیں اس لیے وہ نعم ہیں اور حکم اللہ واجب شریعی ہے کہ آپ پر صلوة و سلام بھیجا جائے۔ الصلوۃ لغوی معنی اللہ واجب یہ منسوب الی اللہ ہو تو معنی طلب رحمت ہوگا جب منسوب الی علی علیہ السلام ہو تو دعا ہوگا اگر منسوب الی الخیرات و انہما ۳۰۰ الطبع ربوۃ معنی ترویج ہوگا۔ سوال! معنی طلب و رحمت منسوب الی اللہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ذات باری تعالیٰ طلب سے منور ہیں۔ ان طلب و میل

الاعتیان۔ جواب! جب منسوب الی اللہ ہو تو طلب کو ترک کر کے صرف رحمت مراد لی جائے گی اس کو صنعت تحریر کیا جاتا

ہے۔ سوال! اللہ رحمت بھی منسوب الی اللہ نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی رحمت رقت القلب ہے واللہ سزا میں القلوب ہر وقت۔

جواب! رحمت کے دو معنی ہیں (۱) معنی حقیقی ہو رقت القلب (۲) معنی مجازی ہو رقت القلب (۳) اللہ صانع و الخیر جب رحمت

مذکور الی اللہ ہر قسم کی زنی مرد و عورت کی نفی نہایت ہے۔ معتقد ہو یا نہ ہو۔ وہاں ہر قسم کی ذلت پر اس کو لکھتے ہیں۔
 قرآن طبع کر کے ممکن ہو دیکھنا کہ جیسے اور مرد و عورتی اور عین اسلام کے لئے ممانعہ ہے۔ ہر ایسا ذلت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 انہوں کی ذلت کے لئے سماعت کیا ہو۔ اور ہر ذلت پر اور ذلت کی ذلت اور مردانہ ذلت پر یا یا کہ تم میں ہر ذلت کی ذلت ہے۔ کیونکہ رسول
 علیہ السلام نے ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 ظاہر الیہ یا ظاہر الیہ ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 انہوں نے اس کو اپنے لئے کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔

وبعد فان علم الاتصال بالمتفعل والمنفعل النفع فی الوصول الی مدارک الحصول
 حل ما یقسم علی حکم احکام الشرع بقول القبول والعموما بعد لا غلا، اعلام الحق علی اعتبار
 حل مفروض مدارک کا یہ ہے کہ کی معنی ہے۔ اور ان کے مدارک میں ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 ما یشیعہ ان یجعل حاصل معنی یہ ہے کہ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 مدارک کا یہ ہے کہ کی معنی ہے۔ اور ان کے مدارک میں ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 علم قبول القبول قبول ان کے مدارک میں ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 قبول، ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔

ترکیب علم حاصل ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔
 ان قبول القبول قبول ان کے مدارک میں ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔

ترجمہ بعد لکھو کہ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔ ہر ذلت کو صاف ہر ذلت سے جدا کیا ہے۔

والتی ہے ان تمام علوم سے عظیم و اعلیٰ ہے جنہوں نے خوشبو حاصل کی ہے شریعت کے احکام کے پختہ کرنے پر قبولیت کی بار
مبارک سے اور ان تمام علوم سے عظیم ترین ہے جو بنائے گئے ہیں حق کے جھنڈا کو بلند کرنے کیلئے مفسلوں کی جائے پناہ۔

تشریح اجدت منعمود کے آغاز تک مصنفین عام طور پر چار چیزوں کو ذکر کرتے ہیں (۱) علت تسمیہ یعنی (۲) علت تسمیہ منسب امر
کتاب شرح رد (۳) علت تسمیہ (۴) کیفیت مصنف بعض کل کا حوالہ کرتے ہیں اور بعض حضرات بعض کو ذکر بعض کو ترک
کر دیتے ہیں مذکورہ عبارت میں شارح کتابتانی علت تسمیہ لکھ کر بیان کر رہے ہیں کہ اصولاً ہر کتاب کا ایک اسم لاجب سب
سے پہلے خارج کتابتانی ہے جوئی کیا ہے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جو جمع المصنوع و المنقول ہے اس کی دو وجہ ہیں (۱) اصول
فقہ میں جن امور سے بحث کی جاتی ہے بعض امور میں قبلی المصنوعات ہیں جیسے مباحث اعمال و تیس اور بعض امور میں قبلی
مصنوعات ہیں جیسے مباحث کتاب سنت (۲) اصول فہم جو مسائل مذکور ہیں بعض کے کوئی عقلی ہیں اور بعض کے نقلی ہیں
لغات مرادک و مرادک سے دلائل قلعہ بلکہ مرد و جن اصول سے احکام فرمے جیسے مراد میں مقدمہ یہ ہے کہ احکام غیر مستند و مسائل
غیر معلومہ کے دلائل و ماخذ تک پہنچنے کیلئے یہ علم نہایت مفید ہے گویا اس علم سے قوت و اجتہاد حاصل ہوا جاتی ہے جس کے ذریعہ دینی
احکام غیر مستند و معلومہ کر لیا ہے۔ اہل اہل مقدمہ یہ ہے کہ جن علوم کے ذریعہ سے شریعت کے احکام کو مستند و ثابت کیا گیا
ہے اور جن پر قبولیت کی بنا پر صحابی نے اصول فقہ ان سب سے عظیم ترین و عظیم القدر علم ہے۔ اہل مقدمہ یہ ہے کہ حق کے جھنڈا
کو بلند کرنے اور انہماک و حق و تقویٰ حق کیلئے عیش و عشرت و طوبی کا سہارا اور پناہ لیا ہے ان تمام علوم میں سے اصول فقہ عظیم ترین ہے
انہی عظمت و جلالت کی بدولت میرے تصنیف کیلئے اس کی کو منتخب کیا ہے تو یہ علت تسمیہ لکھ کر دینی۔

و ان کتاب التفتیح مع شرحہ المسمی بالشرح جامع الی قولہ نعم قد مسک۔

حل مفردات الاحکام من بعد حق ہے "المحقق" (۱) کتابت کرنا معقول و عام ہے جو دعویٰ کو دلیل سے ثابت
کرے۔ مدقق یا ایک کتابت (۲) تعلیل (۳) حق و عام جو دلیل کو دلیل سے ثابت کرے۔ الصحیح اور بہت بڑا عالم مشہور
سن لکھ کر (۴) حق کرنا۔ کائنات عالم خزل مسئلہ تعویض عید علم خلیع الام یعنی الارایہ اور ارجل و عالم خلق الامام اسما اللہ و
عالم کبریا جاتا ہے الدریہ العلم و نعم معدل (۵) تعلیل برابر کرنے والا انصاف کرنے والا شیخ از (۶) تعلیل چھاننا صاف کرنا
و اف اسرنا قائل از (۷) پورا دانا مستقصی (۸) اعلیٰ و تا جن لینا تصویب مباحثہ کا تہذیب چھاننا۔

حل ترکیب! کتابت ایچ ان کا اسم سے عام و جار مجرہ ظرف مستقر لکھنے کے متعلق ہو کر کتاب کی عظمت سے یا اس
سے حال ہے لکن علم الہدایت عالم الدرایہ لکھنا یہ الام کی صفات ہیں کتاب شامل ان کی خبر ہے مابعد میں یہ کلامیہ تک

اصول مولف ہے اسی زیادہ شریعتی الاذکار است کا نام ہے یہ تو انہم تین کا مفعول ہے اول اول بصارت ہے ولا
استبرار تین منسوب بزرع الخافض ہے اصل عبارت یوں تھی ولا افرح کا شعرا انفس۔

ترجمہ اسی میں اسقف چاہے عجب غریب راستہ پر تحقیق کے مداروں کے طوائف میں اور وہ جگہ کی اجابت تین کے مترادف
بلکہ کرنے سے اس کی انکی عموماً زیادت کے ساتھ جن کو کفروں کے ہتھکنڈے سے چھوڑا گیا ہے یا ایک ہتھکنڈے کے بیان کرنے
کے ساتھ کہ نہیں کھانا ختم نکات کے ساتھ عقلمندوں نے لوگوں کے کانوں کے بند کرادیے ہیں جو سے مشہور ہو گئی وہ کتاب بارش کی
طریق اطراف میں اور وہ کتاب مثالوں کی طرح ہو گئی شہر میں اور اس کتاب نے شہرت کا ایک حصہ حاصل کر لیا۔ اطراف عالم
میں اور اس کی شہرت ایسی نہیں تھی جیسے سورج نصف النہار میں ہوتا ہے (بگلا سے مگر زیادہ تھی)۔

تشریح اس زیادہ سے زیادہ ایک شہ کا اذکار ہے جس میں یہ ہے کہ آپ نے کتاب تنقیح فی التاریخ حریف و اوصاف
اذکار کے ہیں کہ جس سے مجازاً فی الواقع اذکار کی طرح کو کذب کا شائبہ ہوتا ہے شارح اس شہ کا اذکار ہے جس کو کوئی
مبطلانی اذکار میں نہ ہو بلکہ واقعی یہ کتاب ان صفات کی حامل ہے کیونکہ مصنف نے سراسر تحقیق کے کثف میں عریب
اذکار اختیار کیا ہے اور ساتھ ہی ان کی انتہا کو پہنچ گیا اور اپنی کتاب میں جس عموماً زیادہ کی ہر کڑوں کے انکار ہاں تک
نہ پہنچ سکے اور ایسے نکات بیان کیے کہ اذکار اصداغ نے ان کو بھی ذکر کر کے لوگوں کے کانوں کے پردوں کو نہیں کھولا وہی وجہ
سے یہ کتاب ایسی مشہور ہوئی جیسے بارش اور مثالیں اطراف و اکناف عالم میں مشہور ہو جاتی ہیں اور اس کی شہرت عربی
نصف النہار کی طرح تھی بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی۔

استعداد و استعداد ایسی اذکار۔ اذکار کو صاحب ایسی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر مشہور اور اوصاف تشبیہ مغمض فی انفس میں یہ
استعداد، بالکلیہ ہے ایسی اذکار مثلاً ہے یہ استعداد تخلیل ہے کہ متن بات سے ہے یہ استعداد ترجمہ ہے۔
ولقد صادفت مجتازی، بجاوراء النہر الی قولہ ثم جمعت۔

عل مفردات اجماعی از ایصدر میکی ہے بحذف مضائق معنی وقت اقبازی یا غرض زمان ہے اقلیدۃ جمع فو
(ال) اقباسی (از) (مع) ایصدر محوی رجس کر: خواہش کرنا صلت ان متضمن ہو کہ معنی اشتقاق کو اکتفا حاصل نہ
ہو۔ ہاتھ آگام نائل از (غریب) پر ماہر تاجران ہو یا صلی متضمن ہے معنی حرم کو ای حرمہ۔ جائیہ شش من
جو ز (نہر) افس پرینا۔ و غیافت بر رفیہ۔ مستوقفہ از (وہ حال) یعنی طلب انوار۔ مطالبات غنیہ یعنی
سوالی، استعارہ صحر پر۔ الحوامی جمع حایہ ماکتب فی الجواب کتاب پر کما واد بجاوراء مع۔ ایصدر از معنی روز

۱۔ ایتھا ایتھا تو مرمت، جزا و شرحہ مخدوف ہے اسی ازاد کانال البحر کہہ تاکہ: مطویات، تحقیقات، ملک، شوارہ، مظاہر میں را کیا
راز کا حال ہیں جس کی خبر شکم سے تاج دار کو ب مفعول ہے اس وقت کہ۔

ترجمہ اور میں نے پڑا اپنے گھر کے بچے کو، انھار کے ساتھ بہت سے فضلاء و زامانے والوں کو کہ وہ روایت کرتے تھے کتاب تصنیف مع التوضیح کی طرف اور پڑا میں نے جگر دیا کہ اگر میں اس کتاب کے سطر کرنے پر اور پڑا میں نے عقلوں کو تھپے کیجئے۔ اسے اس کتاب کے ماننے اور پڑا میں نے روایات کو وہ میرے اہل نہیں اپنی سوار یوں کو اس کتاب کے پاس اس حال میں کہ وہ مضبوط سے بچنے والے تھے اس کتاب کے پوشیدہ مضامین کے کھولنے میں جو اس اوطاف کے ساتھ قناعت کرنے والے تھے اس کتاب کے اس کے حدودوں میں محدودی کے ساتھ اور وہ محرم تھے سہیلیں سے نہیں کھنڈے تھے نظر لگاتے چارے اس کتاب کے مشکلات کے ترسوں کو اس میں کھول سکتے تھے حیا کے پورے اس کتاب کے بند شدہ مضامین کے دوروں کو جس اس کتاب کے ہر ایک مسائل ابھی تک اندازہ کے پڑاؤں کے نیچے چھپے ہوئے تھے نہ اس کے خوبصورت و محبوب مضامین پر ہوں کے خمیوں میں نہ تھے کہ جتنا تھا ان حائف کے اور نہ توں کو گروہ بند کر کے دیکھنے والی دور تو دیکھتا تھا آنکھوں کو پورا نہیں والی اس حال میں کہ انہیں پہنچنے والی تھیں ان الفاظ تک (اذا کان الامر کذا تک) اس میں غفلت کیا کیا کہ اس کے زبان کے ساتھ خواب میں راستہ میں یہ امر کی طرح ادبام سے کہ میں تھیں جاؤں اس کتاب کے غلامی میریوں میں اس میں غوطہ کھائیں اس کتاب کے یا نہ سوچیں میں سے چھوڑا بہترین سوچوں پر اور میں پڑا دور اس کتاب کے چھپے ہوئے روز و اشاعت اور کواہر کہ اس کتاب کے نقلی فوائد و امور میں اس میں اس میں اس کے (محمداؤں) کے مشکل ترین راستوں کو وہ میں تابع کرلوں میں اس کتاب کے کہ اس میں سے بھگتے والے سرائی کو باری حیثیت کہ میں مشران ہو مے درشن نہ دوش و جہانے جس میں شروع ہوا اس والی میں کہ وہ اہل جوتا تھا بیدار کی تھ بیوں میں سوار توں کے تختہ انداز میں اس میں وہ اسے داشت کرتا تھا کھڑکی مشقوں کو کرمی کے وہ بیوں کی پڑا میں اس میں حال میں کہ میں سوار ہونے سے تشریف ملے طرہ و طرہ وادی پڑا اسول واداعہ کے جشی مسائل کے شکار کرنے نیلے اور شکار کے والا کجی کجی کو اس کتاب اسول کے وہ سمجھتے تھے میں یہ اس میں کہ میں جڑھا یا انتہائی باہر لیا پر کتاب کے اسرار سے اور نہ سے پڑا پر کتاب کے محبوب مضامین کے چم اس سے شرف منہ پڑا دے گا۔

تشریح اس عبارت میں شروع ملت غنیف ذکر فرمے ہیں کہ میں نے یہ شرح کیوں لکھی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ مرتبہ میں دورانِ لُحمر سے گذرنا میں نے وہاں کے بڑے بڑے فقہاء کو رام و دیکھا وہ کتاب متفق علی تفریق کہ ہادی بہت وشوق سے پڑھتے تھے اس کے بعد کہ میں صوفیائے مہرمن کے پاس کوئی شرح نہ تھی صرف حاشی پر انکار

کر رہے تھے جس کی عام پردہ کتاب کے قطعی فائدہ اور جوہر سے محروم تھے صرف سببوں پر قائم تھے یعنی غیر معتبر، مورد حاصل کر رہے تھے قصور و اشیاء و مضامین افادہ نہیں ہو رہے تھے کتاب کی مشکلات و مغلطات و محجوب مضامین ابھی تک القلا کے اندر چھپیدہ تھے، وہ ان تک رسائی نہیں پاسکتے تھے ان کی بہتیں ان مضامین تک پہنچنے کیلئے کوششیں اٹھا کر دیکھ رہے تھے (کاغذ شاق) اکثر فحش نہیں رہی تھیں ان کی آنکھیں کتاب کو مل کرنے کیلئے پیدا رہتی تھیں مگر بے سود، قمارت تو مجھے الہام ہوا (غواب میں) یا استعارہ کیا (کہ میں اس کتاب کے فوائد کی گہرائیوں میں گھس جاؤں اور غوطہ زن ہو کر یا نہ موتی و جوہر (مشکات) نکال کر دکھا رہا کروں اور اس کی تہ میں جو موزہ و اشعارات لپٹے پڑے ہیں ان کو پھیلادوں ان کے پوشیدہ خزانوں کو دکھا کر کروں اس کتاب کے مشکل مضامین کو آسان کر دوں اور اس کتاب کے فوائد جو حشی جانور اس کی طرح سرسری ہیں ان کو جس کے ذہن سے باہر دھکے دے دے والے ہیں ان کو دکھا کر کے اپنا تابع بنا لوں (مسائل مل کر لوں) میری اس کوشش سے متن (تصحیح) کی شرح ہو جائے گی اور شرعی کی شرح و فہم مت ہو جائے گی۔ لفظ تصحیح تو میں نے اللہ کا نام لے کر کتاب کی شرح کو شروع کر دیا اور اس کیلئے مجھے بڑی محنت و مشقت اٹھانا پڑی اندر میری راتوں کو بیدار رہنا پڑا اور میری گھڑی اور یہ سب برداشت کرنا پڑی اور اصول قواعد کے جو ناقابل حل مسائل تھے اور حشی جانوروں کی طرح چھکارہ ہوتے تھے ان کو حل کرنے کیلئے بڑی کوشش کرنا پڑی اور کتاب کے مقصد تک پہنچنے کیلئے میں نے اپنی پوری قوت صرف کر دی اور اپنی ابھی محنت و طاقت بھی بھادی یہاں تک کہ یہ میری کوشش و جدوجہد باآوردہ رہتی ہوئی اور میں اسرار کتاب پر غالب آ گیا اور ان کا علمی حلقہ کیا اور کتاب کے خوبصورت مضامین پر جو خطوط کے پردے پڑے ہوئے تھے ان کو ہٹا دیا اور ان مضامین کو مکمل کر سامنے کر دیا۔

استعارات! عموماً جلدیہ، طبابت کو تشبیہ دی گئی ہے، اعقاب الطیبات کے ساتھ یہ استعارہ بآئینہ ہے، مطلقاً لوغات میں سے ہے یہ استعارہ تخلیلیہ ہے، استعارہ ظہر المظہوب، مسابحات سے ہے یہ استعارہ تشریحیہ ہے، لا تخل الا نخل الا نخل، الاستعارات الظاہرہ و تشبیہ دی گئی ہے، اصحاب الا نخل کے ساتھ یہ استعارہ تشبیہ ہے، اصل لوازمات ہیں استعارہ تخلیلیہ ہے، کوئی نکتہ مسابحات سے ہے یہ استعارہ تشریحیہ ہے، عقد مصطلحات کتاب کے مشکلات کو تشبیہ دی گئی ہے، ان نفاض کے ساتھ جو تھیلے میں بند ہوں یہ استعارہ بالگناہ ہے، عقد لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخلیلیہ ہے، اصل (کھول) مسابحات سے ہے یہ استعارہ تشریحیہ ہے، بیان الہیان کو ذی بیان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، یہ استعارہ بالگناہ ہے، بیان لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخلیلیہ ہے، مسابحات سے ہے یہ استعارہ تشریحیہ ہے، اجواب مغلطات و مشکلات کتاب کو ان خزانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، جو مشکلی فی الاواب ہوں یہ استعارہ بالگناہ ہے، اجواب لوازمات سے ہے یہ استعارہ تخلیلیہ ہے، مسابحات سے ہے یہ استعارہ تشریحیہ ہے، فرماندہ اعلیٰ کتاب کو خوبصورت صورت سے تشبیہ دی گئی ہے، ذکر اللہ ہے، بارادہ ہے، یہ استعارہ مصرعہ ہے، خیام لوازمات اور

[illegible]

ثم سمعت هذا المشرح الموسم بالملويح الي كسفي حقائق الشيع الخ

حل مفروضات! معارف جمع صفہ میں گروہی شکوک و مرادوں میں جملہ الفاظ صمد میں کو مبالغہ میں کہا جاتا ہے جس پر مسائل کا کچھ متغیر ہے۔ بشرط انبیا افعال کی بنا پر اعتبار نہ نہ قطع قطع انعام نکلتا۔ تھوڑے ازاں افعال حرکت کرتا۔ اختلاف جمع غلط یعنی الجواب محض از غلط کلیہ میں کہاں اس دور ہے لان و زمانہ انوار و قشاشدہ بہتر مطرہ پینفٹھا از مسیح ہست ہوتا۔ بطرب از مسیح ہوتا۔ الفکلاں فائدہ اولہ انی الکائنات من قبل خدا ان نور و اولہ صمد المراد صمد اسطیق الخزن۔ معولا از باب تفعیل الامتار۔ متوسن جمع متوسن معنی مضبوط مراد روایات کلمہ مع الروایات (روایات) (معراج) از باب تفعیل الکاف و الالف علی الفتن۔ الدراویۃ بمعنی المعجم، السجل۔ عینون جمع عین میں کئی شی، خیارہ و خلفہ مراد انار عقبہ۔ ولایستأهل استدلال مطہر۔ الباریع، فیہ جمع نورہ، بلکہ الفضل میں کالی ہوتا۔ توجیہ کی فہم کے قریب کہ بیان کرنا بعد میں اسے قبول کی تحقیق۔ بنی الطلی ای النور الخفی مذکور کم مالمہ اور ہوتا۔

حاصل ترکیب! مشتقاً حال ہے اشرن سے اشریہ و مصنف بطا کلام میں مصنف فاعل ربط مفعول ہے فی ضمن فقرہ برات
 جانچو رکھنا کے متعلق ہو رکھنا ہے فقرہ ربط اہد و تفسیر مقام سے اصداف الاذال فتح کا فاعل ہے اعطاف الاذال نہج کا

فائل اور الکساندر خطہ کا فائل ہے، لیکن اس طرح کا فائل ہے مع الامت سے حال ہے، انہیں فائل سمجھ ہے اور انہیں فائل
انہیں کا فائل ہے، ماحول متحول سمجھ ہے، انہیں فائل سمجھ ہے، ماحول متحول سمجھ ہے، ماحول متحول سمجھ ہے۔

ترجمہ: انہیں نے اس طرح کو فتح کیا جس کا نام مکتوب الی کتبہ تھا، انہیں فتح رکھا، اس حال میں کہ یہ کتاب مشکل ہوئی، فن
کے قواعد کی تقریر پر اور اس کے مباحث کی تقریر پر اور کتاب کے مقاصد کی تقریر پر اور ختمہ خوانہ پر ساتھ پھان میں لے کر اس جگہ
کے جس میں مصنف نے طوالت وسط کا مکتوب کیا ہے اور ساتھ وضاحت کرنے اور جگہ کے جس میں مصنف نے خط
مراہ پر لکھا دیا ہے اور یہ تقریر انہیں تقریرات کے ضمن میں ہوئی، جس کے والد ہونے کی وجہ سے کانوں کی سیرانی عمل
جائیں گی اور انہیں تحقیق کے ضمن میں ہوئی، جس کے والد ہونے کی وجہ سے وہ حلقہ کے کدھر سے حرکت کرتے ہیں، اس کے
لیٹی تو جانتے کے ضمن میں ہوں گی جن کے منہ کی وجہ سے سست آئی تھی، جسے ہو جائے گا، اور انہیں تحسیات کے ضمن میں
جن کے سب کے ہت نہایت تھیں آدمی (فائدہ الہ) ابھی خوشی سے جو مئے لگے گا، اس حال میں کہ اس انتظار کرنے والا
ہوں، روایت لکھ دیکھ (والا اختیار) اس ان کتب شریفہ پر جو مشہور ہیں اور جس پڑھنے والا ہوں، فائل مضامین (والا
عقیدہ) میں ان نکات لطیفہ پر جو مقرر عند القوم ہیں اور غریب پائے گا، انہیں جو غلط لگائے، والا ہے تحقیق کے سندوں میں
اور اس پر مذہبی کے افکار کا فیضان ہے، ان نکات کو جو میں نے اس کتاب میں ارجح دیکھے ہیں، وہ کتاب کہ نہیں کھل سکتا پر وہ
لو اس سے حفاظت سے مکر وہ انہیں جو مقرر عند القوم ہیں (حواشی و اضافہ) کے علاوہ اس اور انہیں روایت رکھنا اطلاع کیلئے اس کی
بار کیوں پر عمر، آدمی جو فائق ہوا، مصنف نے ان میں ساتھ ساتھ مکتوب کما، اقیہ، ہوا، علم، لوجہ، واحد، مل سے (علم المناظرہ)
الخلاف اور احاطہ ہو قوانین اس کتاب و تحصیل کے ساتھ (علم المنطق) اور اللہ فرطہ، متولی امانت کا نذیر ہے اور قادر ہے
دستی اور دستی کے کاغذ کے ساتھ وہی مجھے کافی داجہا فارما ہے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ کہ اس حد و حدود دینی سید کے بعد میں
نے اس طرح کو فتح کیا جس کا نام مکتوب الی کتبہ تھا، انہیں فتح رکھا، اس حال میں کہ یہ کتاب مشکل ہوئی، فن
مشکل ہوئی، جس جگہ مصنف نے طوالت اختیار کی ہوگی، اس کا اختصار کروں گا، انہیں مصنف نے ضرورت سے زیادہ
اختصار سے کام لیا، جو اس کی توضیح کروں گا، جس نے کتاب میں ایسی تقریرات کو ذکر کیا ہے کہ وہ کانوں میں پڑیں گی تو
کانوں میں سیرانی عمل جائیں گی اور انہیں تحقیقات و وجہات کو ذکر کرنے کے بیان و جن لوگوں کے زبان خوشی سے مجھ سے نکلیں
کے اور سست آدمی جو جانتے ہو، جانتا بھی تھیں آدمی ہوگا خوش ہو جائے گا اور میں نے اپنی کتاب میں جو ادب لکھ لکھ
بیان کیے ہیں، وہ میں نے کتب شریفہ مشہورہ و نقل کیے ہیں، اور جو ادب لکھ لکھ بیان کیے ہیں، متر عند القوم ہیں اور جو مشہور

﴿خطبہ توضیح﴾

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من رجل مضطرب ولا امرأة غافلة ولا قوم عاثرين إلا يفر إليهم الشيطان ويؤمّنونهم

حل مفردات اعدان - کام - ثانیاً - تحقق من القیاس - مز - بھیر - حلب - میدان - گھوڑ - وہ - مجلیہ گھوڑا
 دوڑ میں آئے والا گھوڑا - مصیبت - ہم - خبر آئے والا گھوڑا -

ترکیب: اہم اللہ جابر مجروح متعلق حیر کر کے معجزا کے جو کمر سال ہے ابتدا محمد زوف سے حامدا بھی حل ہے ابتدا ۔۔۔ اور اوکا کا بیانا

ترجمہ: ابتدا کرتا ہوں میں اس حاکم میں کہ بہت ماحصل کرنے والا وہ اللہ کی نام کے ساتھ جو بڑا مہربان غماز ہے، تم کرنے والا ہے اس حاکم میں کہ تمہارے والا ہوں اللہ تعالیٰ کی پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ اور تیسری مرتبہ کو اللہ کی طرف سے ہی بھیجے دیا ہوں اس میں کہ فضل، اہل عمل، جنت، صلوات، جمعے والا ہوں اور صلوات کے سدا آں میں انوں اور نور و دم شہرے والا ہوں۔

[illegible]

و بعد فان العبد المتوصل الى قوله واعلم اني لما سؤدت
علي مفردات! سعد بقرن مبارك هوذا نزع

ليکے بنت ہو جاوے اور انجیل، افسوس کہ وہ کیا ہو جاتا تھا۔ ترکیب عبداللہ بن سعود بدل ہے عدم التمس

ہائے بحر حسب شرح مکمل ہوئی اور منکر عام راہی کسی کی کیفیت یہ تھی کہ، شرح تعریضات پر مشتمل تھی اور ایسے دلائل پر مشتمل تھی جو قواعد معقول پر مبنی تھے اور تعریضات پر مشتمل تھی جو بڑے خوبصورت تھے اور سب و درجہ ترتیب پر مشتمل تھی جو بخوبی پسے تھی۔ اچھے نہیں کی اور اس میں ایسے دقائق بیان کیے گئے تھے کہ ہمسواران علم ان تک نہیں پہنچ پاتے تھے پھر اس کتاب کو میں نے بطور نقد یادداشت وقت کے سامنے پیش کیا وہ باوجود ہر صفات موصوف میں عجاہد تھی میں اور عائشہ صاحبہ بھی "کامل" محفل والہ راہی تھی میں جو رائے ان کے سرحد کرانی وہ پاشی پاشی ہو گئی اور اس فی اجماعی عادات کو نہیج کر شعائر اسرار اور زمین الشرفین قرشی سے جسے نے کئے انہی اوصاف حیدر کی بناء پر میں نے اس کتاب میں ان کا ذکر کیا ہے وہ سن ان دنیا و براسات دور ہتا ہوں چہ جائیکہ کتب شریعت میں ان کا ذکر کروں آخراش اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے۔

فقد و اشتغالی مصنف نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

فولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم حمد اللہ حالہ من المستکن فی متعلق الباء ای مسم الفہ ابتداء الکتاب حامداً ترجمہ اعلیٰ حمد حال ہے اس خمیر۔ جو پونہ ہے، کے متعلق میں تھی بسم اللہ ابتداء کتاب حامداً غرض شارح تفہیم لسانی بیان ترکیب ہے اعلیٰ ترکیب یہ ہے کہ حامداً بسم اللہ کے شخص ابتداء کی خمیر مخرجات مال ہے۔ تبصرہ اشارت کی عبارت سے مضمون ہوتا ہے کہ بسم اللہ طرف نحو ابتداء۔ یہ متعلق ہے حال کیا یہ نہیں ہے بلکہ بسم اللہ طرف متفرق تہرہ یا ضمناً کے متعلق ہو کر ابتداء کی تا خمیر۔ حال ہے اسی طرح دعا بھی ان خمیر سے حاصل ہے اور حال اپنے حال کیسے قید ہوتا ہے تو بسم اللہ اعلیٰ ادول ابتداء کی قید نہیں گے۔ وہ اصل عبارت یہ ہوگا ابتداء الکتاب خبر بکام اللہ حامداً

آلو طریقۃ الحال : علی ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او الحمد الله تسوية بين الحمد والسمية و رعاية للتناسب بينهما

ترجمہ مصنف نے حال واسطہ فریقہ کو ترجمہ دئی ہے اس واسطہ کہ ان مصلحتیں کے نزدیک متخالف ہے یعنی حمد اسم یا فعل فقہ جیسے الحمد یا الحمد اللہ اور تسمیہ کے درمیان مساوات کرتے ہوئے یا ان دونوں کے درمیان مساویت کی وہ یہ کہتے ہوئے۔

‘مكرر’ المجموع بأن يقدم أحدهما على الآخر فبقع ‘البداء’ به حقيقته وبالأخر بالاضافة الى ما سواه
لعل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المتعدد عليه.

ترجمہ: اگر مقدم یا مصنف نے تفسیر کو اس لئے لکھا تو ان میں سے کسی ایک میں یہ بتا دیا جائے کہ مقدم یا مصنف نے ایک کیساتھ فوٹ کرنا ہی ہے یا ہندو کو دوسری چیز کیساتھ اور ممکن ہے کہ جیسا کہ بائیں طور پر مقدم کی جائے ان میں سے ایک دوسری پر نہیں۔ یہ ہائے نہ کیساتھ ابتدا دھندلایا اور دوسری کے ساتھ نسبت کرتے ہوئے اس کے ماسوائے کسی طرف جس مصنف نے کتاب لکھنے کے ساتھ عمل کیا جو ہندو ہوئی ہے تفسیر کو مقدم کرنے کے ساتھ دیا جائے کہ ساتھ جو مقدم ہوا ہے مقدم یا تفسیر ہے۔

غرض جواب سوال و مقدر سوال: "صنف کی یہ پوشش یعنی انا حاصل ہے اگرچہ دونوں کو قید بنا کر دونوں میں حسیہ اختیار کیا گیا لیکن دونوں مدہ یعنی پر عمل نامکن ہے اور تسمیر کو اولا حال بنا کر ذکر کیا گیا تو بعد صرف تسمیر کے ساتھ ہوگی اگر قید کو اولا ذکر کیا ہے تو ابتدا میں تسمیر نہیں ہوئی تو تک حدیث ضرور مخرک ہوگی کیونکہ معنی ابتدا جلدی کی شکل ہے اور دوسرے

نہ ایک سے ہو سکتی ہے یا تسبیحے یا تحفے سے۔ جواب: (۱) تمجید، اہتمام، انعام ہیں (۲) عشق و محبت، مطلق النکاح (۳) اضافی، محو مقدم، مل، بعض، مؤخر، من بعض (۴) ابتداء، عربی، محو مقدم، عن، انحصار، وجوب، حاصل، جواب یہ ہے کہ اشکال مذکورہ بالا سب صحیح ہیں۔ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے ابتدا، عشق مراد لی جائے حالانکہ یہاں نہیں پہلے حدیث تیسری میں ابتدا، عشقی اور حدیث چہریم میں ابتدا، اضافی مراد ہے۔ جواب (۵) حدیث تیسری سے ابتدا، عشقی حدیث تحریر سے ابتدا، عربی مراد ہے۔ جواب (۶) دونوں سے ابتدا، عربی مراد ہے اس صورت میں، دونوں حدیثوں پر عمل ہوگا کوئی معزوت نہ ہوگی۔

فصل بالکتاب غرض جو اب سوال مقدر سوال ایسے کہ حدیث شریف کو ابتدا حقیقی پر حصول کر کے تسمیہ مقدم کیوں کیا حدیث تخریہ کو ابتدا حقیقی پر کیوں محسوس کیا۔ جواب (۱) افتاء الیٰ عذرہ علیٰ کہ کتاب اللہ میں تسمیہ مقدم پر مقدم کیا گیا (۲) اس کا رجوع عقلی ہے تقدیم تسمیہ عقلی تقدیم پر فعل بلکہ جواز جواب (۳) خدا سلیمان علیٰ ہیکل جس پر عمل کرتے ہوئے امانہ اللہ الرحمن الرحیم سوال: سلیمان علیہ السلام نے خط میں اپنے نام کو اسم اللہ پر مقدم کیا حالانکہ اس میں مواد اب ہے؟ جواب اللہ میں شکست یہ حق کو عموماً غیر مذہب والوں باطن کو کوئی تحریروں میں جانے تو وہ نام دیکھ کر تب وشم و بے زبانی کا مظاہرہ کرتے ہیں تو اپنے نام اور انحراف کیا تاکہ میرے نام کی تو ہیں وہ نہ کہ اللہ تعالیٰ کی۔

وترك العالم لنلا يشهر بالعبية فيجعل بالعبسية.

ترجمہ! اور مصنف نے حرف مخاطب کو چھوڑ دیا: کہ وہ تعجب کے ساتھ مشعرہ پہاڑی وہاں پہاڑی میں غلبہ ڈال دے۔



جواب سوائے مقدمہ۔ سوال! ہوتا ہے کہ قسیدہ تجرید جب دونوں عالم میں تو اس کے درمیان حرف عطف کا ذکر مناسب تھا یا نہیں کہ جو تا خود آیا و حاداً کیے تھے جب جملہ حال واقع ہوتا تو اس میں دونوں چیز را بط کیلئے ضروری ہیں نیز یہ موقع عطف بھی ہے کیونکہ علم معانی میں ضابطہ درج ہے کہ حرف عطف وہاں ذکر کیا جاتا ہے جہاں معطوف علیہ و معطوف کے درمیان نہ کامل اتصال ہوں نہ کامل انفصال بلکہ من وجہ اتصال و من وجہ انفصال ہو یہاں محمد قسیدہ میں بھی من وجہ اتصال و من وجہ انفصال سے لہذا یہاں حرف عطف مناسب تھا حرف عطف کا ذکر غرض بالمقصود تھا کیونکہ مطلوب معنی سو یہ بین الحمد والصلوۃ ہے اگر حرف عطف ذکر کیا جاتا تو قسویہ نہ ہوتا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے مانع ہوتا ہے تو ابتداء بالحمید بلا صلاحتہ اور ابتداء بالحمد وجہا ہوتی تو مسازات نہ ہوتی اسی وجہ سے حرف عطف ترک کر دیا۔

ولا يجوز ان يكون حاملاً حالاً من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد علی معنی النسخة المعروفة عند المصنف صارف عن ذلك واما علی النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال هذه ترجمہ اور پانچ نہیں ہے کہ ماداً بقول کے وہ غل سے مال بنے کیونکہ معنی کا قول و بعد فان العبد جیسے کہ ترجمہ مرقومہ عند المصنف میں ہے اس سے مانع ہے اور لیکن نسخہ قدیر کے مطابق جو کہ اس مانع سے نکالی ہے وہ اس مانع ہے کہ حاداً اس بقول سے مان ہے۔

جواب سوائے مقدمہ۔ سوال! ہوتا ہے کہ حاداً کو ابتداء کی خبر سے حال بنانے کی بجائے بقول کی خبر سے حال بنانا ہونی مناسب ہے کیونکہ وہ جزء کتاب ہے جبکہ قسیدہ کا جزو ہوتا مشکوک و محتمل ہے اس سے حال کیوں نہیں بنایا گیا۔ جواب! نسخہ مرقومہ ہو جو وہ کے مطابق بقول سے حال بنانا صحیح نہیں ہے اور عدم محنت کی تین وجہ ہیں۔ جو کہ کو بعد فان العبد میں واحد حرف عطف ہے ضابطہ یہ ہے کہ معطوف کے اجزاء میں سے کوئی جزء حرف عطف پر مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ وہی صورت میں حرف عطف کا چین اجزاء بالمعطوف واقع ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے مثلاً ضربت زیداً کرمت عمروا میں ضربت زیداً عمروا و کرمت کہنہ درست نہیں ہے اگر ماداً کو بقول سے حال بنایا جائے تو یہ معطوف کا جزو ہو گا لہذا اس کی تقدیم بل حرف الاموال الحمد جواز نہ ہوگی حالانکہ یہاں مقدم ہے۔ جو کہ کان العبد میں ان موجود ہے جو مقتضی صدارت کلام ہے اور اس کے بعد اجزاء میں سے کوئی جزء فعل میں حال نہیں ہو سکتا اور نہ صدارت فوت ہو جائے لہذا بقول ماداً میں عمل نہیں کر سکتا۔ جو کہ (۳) یہ ہے کہ خدا کا مضاف الیہ مجزوف منونی ہے وہ الحمد والصلوۃ ہے تو عبارت اس طرح بنے گی، بعد الحمد والصلوۃ بقول العبد حاداً اللہ تعالیٰ اس میں تکرر ہونا نہ دے اگر نسخہ قدیر کو ملحوظ رکھا جائے جس کی عبارت اس طرح ہے محمدیہ و معنی بقول العبد التوسل لئلا اللہ تو حاداً کو بقول سے حال بنانا درست ہے کیونکہ اس عبارت میں سوائے ثلاثہ مرتفع ہیں نہ واو ہے نہ ان ہے اور نہ جند ہے و راجع

احتمال اول اولاً ہے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کا لفظ جو جبریز عیب سے پاک ہے اور اس کی صفت مفید پر قطع
نہر اس سے کہ وہ مستعمل ہے کیونکہ حمد میں محمود کی وجہ سے انعام الی اللہ ہو نا ضروری نہیں ہے جیسا کہ حمد کی تعریف میں ہے
سواء بامسئۃ او بغيرها اور ثانیاً ہے مراد ہے حمد اللہ بچہ اندامات جلیلہ و جلیلۃ اصدان العباد کے خصوصاً نعمت و ثناء تعریف کتاب
پر اللہ کی بجا اچھا حمد و شکر ہے (الذی فیہ الحمد للہ تعالیٰ الخ)۔ احتمال دوم نظم اللہ تعالیٰ کو کہ چہ کثیر اللہ و لا تمسح جس تکون اس کا مراد
وہاں علی اسورہ ہے (۱) ایا دعاؤں (۲) دعویٰ (۳) ایا دعاؤں (۴) دعویٰ (۵) دعویٰ (۶) دعویٰ (۷) دعویٰ (۸) دعویٰ (۹) دعویٰ (۱۰) دعویٰ
اولاً ہے مراد اچھا دعاؤں پر مراد ہے سے مراد اچھا دعاؤں پر مراد ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی ایسی امور پر مراد مائی ہے
سواء قاتلہ میں مبیع اسورہ پر حمد کی ہے۔ رب العالمین میں اچھا اول پر حمد ہے عالمین کی تربیت ان کے اچھا وافر یا کن العدم
الی الخ حمد کے بعد ہی ہوگی الرمان الخ حمد میں اچھا اول کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ان دونوں کا مفہوم ہے الخمد بکمال الخمد اور
ان نعمتوں پر نوح انسان کی دعاؤں کا ہونا یا متوقف ہے مابک ہم اللہ میں اچھا دعاؤں کی طرف اشارہ ہے اور ایا دعاؤں کا مفہوم میں اچھا
دعاؤں کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عبادات و اعمال صالحہ کا شہد آخرت میں حاصل ہوگا جس کا نتیجہ حصول الی اللہ ہوگا جو جس میں
خلود ہوگا تو اس سے بجا دعاؤں کی طرف اشارہ ہے اور سورہ انعام میں اچھا اول کی طرف اشارہ ہے الحمد للہ الذی خلق السموات
الخ حمد ہی فلفظ حمد میں الخ اور سورہ کوفہ میں اچھا اول کی طرف اشارہ ہے الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب
۔ کیونکہ نوح انسان کی دعاؤں کا ہونا یا متوقف ہے اور کمالہما بقرہ متوقف ہے اور سورہ اچھا دعاؤں کی طرف اشارہ ہے بقولہ
تعالیٰ وقال الذین کفروا لا یجاءنا سائل الخ اس میں مشر اچھا دعاؤں کا ثبات و ذکر میں پروردگار سورہ فاتحہ (سورہ فاتحہ) میں اچھا
دعاؤں کی طرف اشارہ ہے فی قولہ تعالیٰ جاعل الخ الخ الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب اور عن حال استقبال
سے تو اس میں اچھا دعاؤں کی طرف اشارہ ہے۔ ثالثاً الملاحظہ بقولہ تعالیٰ احتمال سوم یہ ہے کہ اولاً سے حمد ہی الدنیا اور
ثانیاً سے حمد ہی آخرہ مراد ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب اور عن حال استقبال
بھی مستحق حمد ہے اولاً دعاؤں کا لفظ جس کی معرفت اولیٰ قویہ سے ہوئی ہے اور تثنیٰ حمد ہے بعد از صلا یا الخمد کے جو اصدان عباد
ہیں اور آخرت میں بھی الحمد للہ تعالیٰ مستحق حمد ہیں بعد نعمت نظیر کے بر مشاہدہ و کبریا کی صورت میں ہوئی اور ایسی نعمتوں کے
معائنہ پر حمد ہوگی کہ جن کو کبھی آنکھوں نے دیکھا نہیں ہوگا اور کانوں نے سنا نہیں ہوگا اور کسی بشر کے دل میں ان کو شہد بھی
نہیں آیا ہوگا اور قرآن مجید کی آیت وہ خروجاہم ان الحمد للہ رب العالمین میں ایسی حمد ہی لازماً خروہ کی طرف اشارہ ہے۔ احتمال
رابع اولاً دعاؤں پر حمد و شکر و ثناء مراد ہے ایسی حمد و شکر و ثناء مراد ہے احتمال فہم اولاً سے تثنیٰ تعریف تنبیغ و ثانیاً سے تثنیٰ
تعریف تثنیٰ مراد ہے۔ احتمال ماضی اولاً سے شروع فی التعریف پر حمد اور ثانیاً سے حمد علی الامام الہدایت۔

فان قسنت قد رفیع النعمی للحمد علی النکرماء والذلاء فی داری الفناء والبقاء فمعنا معنی فوئدہ ولعنای
الثناء ذلیہ ثانیاً اے صابر! عطا علی حامداً اقلت معناه قصد تعظیمہ ونیۃ التقرب الیہ فی کل ما یصلح
لذلک من الاقوال والافعال و صرف الاموال اشارۃ الی انواع العبادات فان نعم اللہ تعالیٰ تسر جب
انت کمر بالغلب المسان والنجور و الحمد لا یکون الا بالناس.

ترجمہ اس اگر تو کہے کہ تمہارا بیان، اے دو چکا ہے اللہ تعالیٰ کی شہادت اور نعمتوں پر ہمارا شکر اور ابدانہ شکر اس کی ستھ
ہے صفت کے قول (اللہ تعالیٰ) میں مذکور کا (ای) صافانے دنیا کا معنی بیان کیا جانی پھیرنے والا، معنی علی حامداً ہے تزیین
بیان کی کہ دنیا کا حامی و مددگار ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا مقصد ذات ہدی تالی کی تعظیم کا ارادہ کرنے اور اس کی شرف قرب
حاصل کرنے کی نیت کرنا ہر اس چیز میں جس کے لئے صحت رکھے اقوال، احوال، اعمال اور امور میں شرف کرنے سے اعزاز
کرتے ہوئے عزت کی نوع کی طرف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم شکر و ادب کرتی ہیں دل اور زبان اور اسطے و بیجا تھار
میں ہوتی ہوئی شرف زبان کی مانند۔

سوال! اس سوال کا غلطہ وہ چٹ ہے غلام سوال ہے کہ جب ذکر کیا ہے مراد حمدی الہ یا دلا خرو اور حمدی کمال
و کبریا و ولہ والہ بعد اسے تو میں صحیح الذیہ دعا کا اوت و حصول لذات دلیاتی ہوئی اس کے بعد اللہ تعالیٰ الہ یا دلا خرو
تھوڑے حصے کو کہ محمد کوئی لڑائی باقی نہیں رہا اس کیلئے، کیونکہ کام کو دلا و اللہ تعالیٰ کی طرف پھیرا جائے تو یہ صورت بننا
ہوئی۔ جواب! (۱) مقصود نصف تعظیم کا ہے دلی مراد بعد مراد تو یہ جسے قبول کیلئے تاکید نہ جائے گا۔ جواب! (۲) تعظیم ہے
کہ نامہ سابقہ میں حمد میں قسم ہے لہذا وہ تعظیم صرف باعتبار حصول ہے کیونکہ علماء و اولاد و ذات و صفت سے سب متعلقہ حمد میں
اور ہائے بار و دہم و دہم ہے زبان کے ساتھ جو یہاں کہ تعظیم میں شہرت ہے مولانا باللسان سے واضح ہے حالانکہ شہادت
باقی اس قدر ہے کہ وہ متعلق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صرف زبان کی مانند نامہ نہ ہو بلکہ مورد کے اعتبار سے بھی عام ہو زبان
جہاں زبان کی قول فعل اور صرف میں غرضیکہ اس کے ساتھ شہرت و اکرام کا مکتبہ ہے حمد کی جاکھت ہے وہی جانتا ہی نامہ پر جملہ ذلیہ
و ذکر کیا گیا کہ مورد حمدی عام ہو جائے تو قسم بعد انھیں باعتبار اللہ و دہم جائے۔ سوال! جس طرح کہ شخص باللسان سے شہادت
شخص باللسان سے تعظیم بعد انھیں شخص نے ہوگی۔ جواب! شہادت کا معنی تعظیم باللسان ہے لیکن یہاں مجازی معنی متعلق
تعظیم ہر مراد ہوگا تعظیم باللسان مراد نہ ہوگا معنی قبول و ارادۃ الحلق۔ سوال! ایسا مجاز تو ہم بھی جانتے آئے۔
نہ سے مطلق حمد مراد ہوتی جاتی مقید باللسان نہ لی جاتی دہم مجزوم نہ لیا گیا۔ جواب! اصل لسان الہیہ میں مجزوم
بصورت۔ مقید ہو کہ یہ مراد لیا گیا ہے کیونکہ جو شخص تعظیم تعظیم بہ نسبت قرب الی ذات اللہ تعالیٰ کرتا ہے اس کیسے کہ

عزتاً وکرم صرف اللہ تعالیٰ کی طرف پھیر دے تو عثمان الثناء میں ذکر ماہم دارادہ مطروم ہے اور ایسا مستحکم و بجا حامد سے مراد نہیں لیا جاسکتا تھا کہ ان کی اصلاح۔

رفیہ تشارطہ فی ان الاختلاف فی العلوم الاسلامیۃ یجوز ان یعرض عن جواب التعلیل و یصرف اعادة التنباء من جمیع الجهات الی حسب الحق تعالیٰ و یتقدس علماً بانہ المستحق للثناء وحده

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے کہ اس بات کی طرف کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ مخلوق کی جانب سے اعراض کرے۔ اور ثناء کی لگاسوں کو پھیر دے تو انہی اطراف سے حق تعالیٰ تقدس کی جانب کی طرف اس حال میں کہ یقین کرنے والے اور ان ذات متحققہ سے غائب کیسے فقط مصنف کی عبارت میں اس طرف اشارہ ہے کہ جو شخص بھی علوم اسلامیہ کا آغاز کرے تو اس کیسے مناسب ہے کہ مخلوق اللہ سے اعراض کرے متنبہ الی مذہب جو جائے اور اللہ ہی کو متحقق سمجھے۔

فان قلت من شرط الحال التماثل لہما فی العمل والا حوالہ المذکورۃ یعنی حامد اور غیرہ لا تقارن الاسماء بالتسمیہ قلت لیس الباء صلة لا بتدیی مل الطرف حال والمعنی مبرکاً باسم اللہ ایضاً الکتاب ولا یقلدہ اھو عرفی یعتبر ہمتہ من حسن الاختلاف التصفی انی السورع فی البحث ویغارنہ الثبرک بالحمیۃ والحمد والمصروفہ

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ لائی شرط سے ہے متوازن عال کے لئے اور احوال مذکورہ مبرک کتابوں میں حامد اور غیرہ نہیں ہیں متوازن ابتداء بالحمیۃ کے ساتھ۔ میں لکھا ہوں کہ نہیں ہے ہاں ابتداء کاملہ کہ طرف دل اور متعنی ہے ہے تو کتاب باسم اللہ ابتداء الکتاب اور ابتداء ایک امر عرفی ہے اعتبار کی جائزگی لائی تصنیف میں شروع ہونے کے وقت سے لیکر بحث میں شروع ہونے تک اور تھوڑے ہو گا اس ابتداء کو برکت حاصل کرنا تسمیہ اور حمد اور صلوة کے ساتھ۔

غرض جواب و سوائے۔ سوال یہ تھا کہ صمد اور صلوا وغیرہ کو ابتداء سے ماننا اور درست نہیں ہے کیونکہ صمد باریہ ہے کہ حال اور ذوالحال کے مل کا زمانہ واحد ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ بتدویم بالحمیۃ کا زمانہ پہلے ہے اور حمد وصلوة کے صدور کا زمانہ بعد میں اگرچہ حق تعالیٰ کو ایک سیکڑہ لکھ۔ جواب متضانی مذکور کا دارادہ اس پر ہے کہ اسم اللہ کو عرفیہ لفظ کا ابتداء کاملہ بنایا جائے حالانکہ یہ نہیں ہے بلکہ اسم اللہ جابر مجرد متبرک کے متعلق ہو کر ابتداء سے حال ہے (نہ ذکر میں نہیں) اسی عرفی حامد اور صلوا بھی احوال ہیں اور ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے اور زمانہ اور عرفی کا زمانہ متحد ہوتا ہے میں شروع و اتمام الی بحث التماس صمد یہ سارا بتدویم کا زمانہ ہو گا اور اسی زمانہ میں حمد اور صلوة کا وقوع اور تسمیہ کا وقوع دو گاہ کا زمانہ

ابتداءً از زمان معلومہ میں اتحاد و مقارنت ثابت ہوئی اس لئے حال بنا کر ہے۔

وان فایب علی الوجه الثالث یکون حامداً ثانیاً یعنی ثارو یا الحمد و عازماً علیہ لیکون مقارناً للعامل و حیثیہ یلزم الجمع بین الحقیقة والحدیث لئلا یجعل من فعل المحذوف ای و حامداً لثانیاً یعنی عازماً علیہ فلا یلزم الجمع بین الحقیقة والمحد.

ترجمہ: اسی آیت کے بعد جس جہالت کے مطابق ہوگا حامد ثانی یعنی ثارو یا الحمد اور عازماً علی الحمد (یعنی حرکی نیت وغیرہ کرنے والا) تاکہ ہر دو کے مطابق حال کیلئے ہر اس وقت لازم آئے گا جمع میں الحقیقۃ والحدیث۔ میں کہتا ہوں کہ اسکو محذوف کے قیام سے نہ جانیگا یعنی حامد ثانیاً یعنی عازماً علی الحمد جس جمع میں الحقیقت والحدیث اور مجازاً نہیں آئے گا۔

غرض جواب سوال یہ کہ یہ سوال ایک اور حل پر مبنی ہے جس کو ثارو نے لیا اور نہیں فرمایا۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ مرقی میں آپ سے حدیث سوال سے زائد حال فعل ارتداد کی یہ صورت چنان فرمائی تھی کہ ارتداد سے مراد موعظی منہ ہے الی مقاصد الکتاب اور موعظہ یعنی ای زمانہ میں واقع ہو ہے تو اس طرح حدیث سے احوال تحقیق یہ جانے کی یہ توجیہ دے گا۔ اس میں تغیر کار کو مکتبی سے لکھنا یا نہیں ضعیف نہیں ہو سکتی کیونکہ قریب حالت کے مطابق ثانیاً سے مراد فی حق مراد ہے تو حدیث و قول قرآن آیت میں ہوگا خدا کا لکھنا (ارتداد) انساب کا زمانہ دینا اور ہے وہ اس کی حدیث عالم کی توجیہ یا توجیہ قرار دینا یا نہیں ہے کیونکہ زمانہ دینا آخرت میں ہوتا ہے۔ جواب اس سوال کا یہ دیا گیا ہے کہ دینا صورت دہب محمد کی نسبت اور اس کی طرف ہوئی تو اس کا حقیقی معنی مراد ہوگا اور جب ثانیاً کی طرف ہوگی تو مجازی معنی نسبت حد و عزم علی الحمد مراد ہوگا مقصد یہ ہوگا کہ جب میں اس کتاب کو طائر ہوں تو میں آخرت والی حدیث نہ لے گا اور اس پر عزم کرے گا اور ہوں تو نسبت اعوام کا زمانہ ارتداد کتاب کے زمانہ کے۔ جو محمد ہے کہ تھکا ارتداد کتاب کے زمانہ کے وقت یعنی اس کا ارتداد و عزم حرکی لاخروہ ہے تو مقارنت ثابت ہو جائے گی پھر اس احوال کے جواب پر احوال ہوا شارح تھکانا زانی اور کو ذکر کر کے جواب سے دور ہے۔

احتمال یہ ہے کہ اس جواب کی صورت میں جمع میں الحقیقۃ والحدیث لازم آتا ہے کیونکہ جب لفظ محمد کی نسبت والی حرف ہوگی تو نسبتی معنی مراد ہوگا جب ثانیاً کی طرف ہوگی تو زود کے معنی میں ہو کر مجازی معنی مراد ہوگا لہذا لکھا جائے گا۔ جواب (۱) ثارو کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں جمع میں الحقیقۃ والحدیث والحدیثی لفظ واحد اور نہیں آ رہا ہے بلکہ ثانی سے پہلے حامد اعتقاد ہے اس سے مجازی معنی لایا ہے اور ایلیا چارہ ہے عبارت اس عربی ہوگی حامد اللہ تعالیٰ اور زمانہ اول سے بعد اسے حقیقی ثانی

ماہ اسے مجازی معنی مراد ہوگا۔ جواب! (۲) جمع بین الحقیقۃ، المجاز عن بعض الذمہ جائز ہے اور یہ کلام اتنی پرستی ہے۔ جواب! (۳) اس جگہ جمع بین الحقیقۃ، المجاز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے وهو جائز عندنا حتیٰ انہ لم یجوز لفظاً معنی مجازی سے وہ ہے غرض علی الحد خود ائی الدنیا ہو یا فی آخر فلا اشکال۔ جواب! (۴) حمل الہدیٰ کیلئے ضروری نہیں ہے کہ جو وقت کا زمانہ واحد ہو بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ وقت مستقبلہ و آئینی یا آخر و برائی و حال ہو تو مقصد ہوگا کہ منصبے خود یہ برائی و حال دنیا میں بوقت ابتداء کتاب محمد کر یا ہوا یا نہ مقارنت زمانہ تحقق ہو جائے گی فلا اشکال۔ (ذکر علامہ چلکلی)۔ جواب! (۵) بھی ایک غیر واقعی چیز کو محمولہ واقع فرض کر لیا جاتا ہے لیکن وہ یہاں بھی معصوم خود خود کی وجہ بھی واقع نہیں ہوئی بجز واقع کے فرض کر کے اس پر محمد کر رہا ہے بوقت ابتداء کرب فلا اشکال۔

قولہ و علی فصل وصلہ معصیا ولما کان اجل النعم الواصلة الی العبد ہو ذہب الاسلام وہ التوصل الی الصم الدائم فی دار السلام و ذلک بتوسط النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام صارا الدعا منہ الشاء علی الفضائلی فار ذلک الحمد بالصلوٰۃ

ترجمہ! اور جب بندے کی طرف سے دینے والی نعمتوں میں سے سب سے بڑی نعمت دین اسلام تھی اور اسی کے ذریعہ سے دین اسلام میں دائمی نعمت کی طرف پہنچنے سے اور دین اسلام میں کرم علی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے حاصل ہوا ہے تو جو نعمت خدا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم شریعت اللہ تعالیٰ کے تابع پس مصنف نے صلوٰۃ کو تکرار، نیت، ہذا۔

غرض جواب سوال مقدمہ۔ سوال! یہ ہوتا ہے کہ جدا جدا صلوٰۃ میں النبی کو کہاں ذکر کیا گیا محمد باری تعالیٰ کو تاسرے لیے ذکر کیا گیا کہ وہ مشتمل حقیقی ہے اس کی نعمتوں کا شکر یہ اور ذکر کیا صلوٰۃ کے ذکر کی کوئی جہ نہیں دیکھی۔ جواب! (۱) سر کی طرح صلوٰۃ علی اتقی ضروری ہے کہ نہ کسی شریعت میں ہمارے لیے منعم و ممن العظم ہیں اس لیے کہ تمام نعمتوں میں سے عظیم الشان نعمت دین اسلام ہے اسی کے ذریعہ سے وصول و مطلوبی ایک ہوگا اور جنت کی دائمی نعمتوں کا حصول ہوگا اور دین اسلام بواسطہ ہی کرم علیہ السلام تک پہنچے ہیں باریہ و منعم ہونے اور ضابطہ ہے شکر العظم واجب مثلاً و شرعاً اسی بنا پر صلوٰۃ علی النبی کا ذکر ضروری تھا۔ جواب! (۲) شاعر کا جو سبب جی ہے حضور اکرم علیہ السلام کے منعم ہونے پر لیکن بعض علماء کا جانب سے یہ سبب یہ لیا ہے کہ مرکا وہ جہاں مستحق صلوٰۃ ہیں یا قیادۃ الاکامل جس طرح ذات باری تعالیٰ مستحق مر ہیں یا قیادۃ الاکامل قطع نظر اس سے کہ وہ منعم ہیں کیونکہ بعد ذات اللہ تعالیٰ نبی کرم علیہ السلام اکبر و اکمل ہیں جیسا کہ آیات شاعر کا شعر ہے حسن و جہک العنبر لقد نود الفعمر "ہذا خدا پروردگار کوئی قدر ظہر ظہر مستحق بالصلوٰۃ تہذیب ذلک ما کان معصوا۔ جواب! (۳) صلوٰۃ

[illegible]

وفى ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة له بشانه وقبه على ان
كبه الفضل الرسل امر جني لا يخفى على احد .

ترجمہ اور تفسیر قرآن مجید کے معنی میں جو کتب موجود ہیں ان سے صرف ایک کتاب کی شان کو بلند کرنا چاہا اور اس بات پر اصرار کیا ہے کہ یہ کتاب اللہ جل جلالہ کا واسطہ بنے جس سے ہمیں اپنی پستی نصیب ہو۔

جواب سائل مقدور۔ سوال ادا ہوتا ہے کہ معصی نے نبی کریم ﷺ کا نام مبارک کیوں نہ ذکر کیا حالانکہ نام کا ذکر کرتا دلی اور ایجاب بقام تھا اس لیے کہ مقام حدت میں ممدون کی تعین اولیٰ ہوتی ہے۔ جواب! (۱) ان کو یہ بظاہر سے شارع جواب اولیٰ ذکر فرما رہے ہیں کہ تعلیم ادا جانا نہ کم ترک کردیا کیونکہ الواہم وصابب الحزبت شخصیت کو کام کے ساتھ چاہے نے میں عواذب ہے کہ الاستاذ والوالد۔ جواب! (۲) ممدون کے نام کی تصریح اس لیے کی جاتی ہے تاکہ مستغنی تعین ہو جائے ابہام نہ ہو یہاں ابہام نہیں ہے کیونکہ جو وصف افضل الرسل یہاں ذکر کی گئی ہے وہ نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی اور میں تحقق ہی نہیں ہو سکتی زمین کسی اور طرف متوجہ ہی نہیں ہو سکتا اسلئے نام کی تصریح فی ضرورت نہیں ہے۔ نوٹ ابراہیم نکال خود مقروءہ بمقرره ومعروضہ صرف پر ہے کہ کہ اس میں اسم النجم ﷺ نہیں ہے نیز غیر مقروءہ میں تصریح باسم النجم ﷺ ہے لہذا اشکال علیہا۔

والحبة بالسكون خيل تجمع للمباقي من كل اوب اسير للجفطار.

ترجمہ اور حوا (لام کے سونے کیساتھ) دو گھوڑے ہیں جو قلعے کے چاتے ہیں ہر طرف سے گولہ داروں کے لئے تیار کیا گیا ہے
سیدان گھوڑے دوڑے گئے۔

صہ کا لغوی و مجازی معنی بیان کر رہے ہیں حقیقی معنی وہ محموز سے جو مختلف جواب سے ملے اور مکلف کے لیے جائز ہو۔ مجازی معنی میدان محموز و زمین قبیل تسمیہ لکھن باہم احوال۔

والمجلى هو السابق من افراس السابق : المصلى هو الذى يتوجه لان راسه قد صلويه.

ترجمہ اور نقلیہ (مکھڑا ہے جو بہت کرنے والا ہے، روز کے مکھڑوں سے اور مصلیٰ اور ہے، جو اس کے عجیب ہوتا ہے کیونکہ ہمارے

اس سائنس کی سرین کے پاس ہے۔

فعلی و مصلی کا حق بیان کر رہے ہیں فعلی وہ گھوڑا جو ستابہ میں ادا نہیں ہو۔ مصلیٰ جو وہ نمبر ہو مصلیٰ کی وجہ تیسری بھی ذکر کی کہ اس کا مصلیٰ کی مصلیٰ (سرین) کے پاس ہے۔

ومعنى ذلك فكثير الصلوة في تكريرها وإشار بالملجى الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالصلوة الى الصلوة على الأهل لأنها تكون حساناً ونبهاً.

ترجمہ اور فعلی و مصلی کا متعدد مصلیٰ علی النبی کی تفسیر اور اس کا تکرار ہے یا معنی نے اشارہ کیا کہ فعلی کیساتھ مصلیٰ بھی النبی علیہ السلام کی طرف اور مصلیٰ کے ساتھ مصلیٰ علی اہل کی طرف کیونکہ نہایت اور بجا ہوئی ہے۔

جواب سوان مقدور۔ سوال یہ ہے کہ معنی کا قول کہ میں مصلیٰ میں فعلی اور مصلیٰ ہوں درست نہیں ہے یہ اعتبار خدیج سے فرس یا فعلی ہو گا یا مصلیٰ ہو گا ایک وقت اول کا ہونا اجتماع ضد میں ہے۔ جواب (۱) معنی ڈاک سے اے رہ ہیں کہ یہاں فعلی معنی مراد نہیں مجازی معنی مراد ہے یعنی تکرار مصلیٰ کی مراد بعد مراد۔ جواب (۲) فعلی سے مصلیٰ علی النبی اور مصلیٰ سے مصلیٰ علی اہل مراد ہے کیونکہ مصلیٰ علی النبی متعدد اصالۃ اور مصلیٰ علی اہل حداد باعراض ہے۔ جواب (۳) فعلی و مصلیٰ باعتبار از من مختلف مراد ہیں نہ کہ فی زمان واحد یعنی کسی وقت اول نمبر اور کسی وقت دوم نمبر۔ جواب (۴) فعلی سے ابتداء کتاب اور مصلیٰ سے انتہاء کتاب مراد ہے مگر بالبدیہ کہ ہر کام کی ابتدا ہو، انتہاء بھی نہ مگر مصلیٰ اور تو قرب الی الا جاہت ہو۔ جواب (۵) فعلی سے کتاب الفتح اور مصلیٰ سے کتاب التوضیح مراد ہے۔

ثم لا يستغنى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التحسيس وما في القربى الثانية من الاستعارة بالكتابة والتخييل والتوسيع وما في الرابعة من التعليل.

ترجمہ اور نہیں ہے فعلی اس چیز کی خوبی جو مصلیٰ کے مصلیٰ میں ذکر کی گئی ہے یعنی عنایت غنیمت اور جو چیز جملہ یہاں میں ذکر کی گئی ہے یعنی استمداد بالکتاب اور تخیل اور ترغیب اور جو چیز ذکر کی گئی ہے جملہ اور جو مصلیٰ استمداد و تشبیہ۔

غرض شارح! حسن خوبی عبارت متن رکات بلاغت کا بیان ہے۔ فوائد قرینہ کی بنا ہے معنی مفرد نہ یہاں سے جملہ مراد ہے کیونکہ جملہ بھی ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں قرآن کا لفظ ذکر کیا جمل نہ کہا کیونکہ یہ مستقل جملہ نہیں ہیں نہ جنس۔ پہلی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے خصوصاً ذکر کے مصلیٰ میں صنعت تخیل کو استعمال کیا۔ صنعت تخیل یہ ہے کہ دو لفظ ذکر کیے جائیں جو صورتاً ایک جیسے دکھائیں ہوں لیکن معنی مختلف ہوں جیسے جملہ کے فقرات میں آیا کہ اور مرتبہ ذکر کیا صورتاً تو جملہ ہیں لیکن معنی مختلف ہیں اول غنیمت کا معنی دوسری بار اور دوسرے میں کیا کا معنی پھیرنے والا اسی طرح جملہ مصلیٰ

میں ہے صلواتی الانبیاء، انھیں جو ان کی بعثت ہوئی وہی صلبہ الصلوہ آتش صحر ہو تو صلی ہوگا کہ میں صرف صلبہ صلوہ ہی میں نکلن و صلی ہوں اور کوئی کام نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مصنف اور حجابات نماز روزہ حج وغیرہ کی بجائے آدمی نہیں کہ جس صلوات علی انبیاء میں انکشاف کر رہے وہ بظاہر افواج و انواع تو صحر کی صورت میں معالی ظاہر ہوں گے۔ وجہ (۲) یہ مقام مقام دوم ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ صحر دو جہت ہوئی ہے (۱) جب مخاطب اشتراک کا قائل ہو تو مخاطب کے شہ کے افراد کہنے حکم صحر کرتے ہیں تاکہ اشتراک کی نفی ہو جائے جیسے مخاطب سمجھتا ہے کہ زیادہ افراد میں اشتراک میں حکم صحر کرے گا تو زیادہ قلم اعمی (۲) تو مخاطب قصب کا قائل ہو تو حکم صحر کر کے ان کی نفی کرتا ہے مخاطب کا زعم ہے کہ زیادہ افراد کو صحر و کفر ہے تو حکم کرتا ہے انہما و تو انہما اس مقام پر ان دو وقتوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ مخاطب عند الصلح موجود ہی نہیں ہے جو اشتراک کا قائل ہو یا نفی کا بعد اس مقام میں صحر کا معنی نہیں ہو سکتا۔ وجہ (۳) اعم میں ظہار فخر ہے و صلائے سب للعالم و غیر۔

وان انتصاب اولاً و ثانیاً علی الظرفیۃ۔

ترجمہ اور پیچیدہ اولاً اور ثانیاً کا منصوبہ اولاً ظرفیت (مضمون یہ) کی بنا پر ہے۔

غرض بیان ترکیب اولاً و ثانیاً مضمون یہ میں اور بنا پر ظرفیت منصوب ہیں (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مضمون مطلق ہوں بخلاف الموصوفہ انی عائد ثانیاً و اولاً و ثانیاً۔

وامن التسویم فی اولاً مع انہ الفع فیفضل بدلیل الاولی والا وافل کا تفضلی والا فاضل فلا نہ ہما طرف بمعنی قبل و ہو ج مصروف لا و صلیبہ نہ اصلاً و هذا معنی ما قال فی التصحیح اذا جعلہ صفة لم یصح لہ تقول لیفہ عاماً اولاً و اذا لم یجعلہ صفة یقول لیفہ عاماً اولاً و معناد فی الاول اول من هذا العام و فی الثانی قبل هذا العام۔

ترجمہ اور ممکن تو میں اولاً میں یہ وجود کرے و افضل تفضیل کا صیغہ ہے اولی اور اولی کی دلیل یہ تاجہ میں فعلی اور اولی میں اس لئے کہ وہ یہاں ظرف ہے فعل کے معنی میں اور وہی وقت منصرف ہے نہیں ہے کوئی وصفت اس میں بالکل اور بین متعدد ہے اس بات کا جو علامہ جو برکی نے صغار میں لکھی ہے کہ جب تو اس کو صفت مانے تو اس کو مصروف نہ پڑے (کہہ غیر منصرف پڑے) کہتا ہے تو لغت عاماً اولاً و ثانیاً اور جب تو اس کو صفت نہ مانے تو اس کو مصروف پڑے کہتا ہے تو لغت عاماً اولاً و ثانیاً معنی اس کا پہلی مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات ایسے سال میں ہو کر اس کو جو دو سال سے پہلے ہے۔ دوسری مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات کی کسی نہ کسی سال اس سال سے پہلے۔

غرض جواب سوال مفہور۔ سوال ایہ ہوتا ہے کہ لفظ اول میں وہ تفسیل ہے اور ہفت روزہ کی فصل کی وجہ سے غیر منصرف ہے اور غیر منصرف کا تسمیہ لاکر اول کا جو میں ذیہ تو یہاں ہوا پر توین کا دخول کیسے جائز ہو گیا۔ جواب لفظ اول کے بارے میں اختلاف ہے۔ چند کالمیں ایہ وہم تفسیلی نہیں ہے بلکہ وہ ان کو بوجہ ہے اور ضروری اسلی ہے اس کی منہج اولہ ہے لکھنا لفظ اولہ و اصل اولی کو یوں کے مذہب پر نکال داور نہ دگا کیونکہ اس میں غیر منصرف کے دو سبب موجود ہیں۔

منہج صریح میں اول ام تفسیلی ہے دلیل (۱) اس کی منہج اولی ہر روز فنی (اصلہ اولی) مع الاصل ہے اور یہ دونوں ام تفسیلی کے اوزان ہیں تو جہت ہوا کہ اولی بہ تفسیل ہے دلیل (۲) اس کا استعمال من کے ساتھ ہوتا ہے دلیل (۳) اس میں معنی ام تفسیلی ہے کہ نہ معنی اولی اس میں کل ثانی مے کو یوں کی دلیل کا بوجہ دیا گیا ہے کہ اولی کی منہج اولہ من لفظ صریح ہے لہذا قائل یا معنی ثانی شرع مذہب صریح پر احوال داور دگا کہ مذہب منہج اولی صریح تفسیلی ہے تو ان پر کوین کیوں داخل ہوئی تو وہ جواب دیتے ہیں کہ اولی استعمال علی و جہنم ہوئی ہے (۱) کبھی یہ قائل تیسہ صفت ہوگا (۲) کبھی قس کے معنی میں ہو کر طرف دے گا۔ اگر قائل میں موصوفہ نہ کرے تو یہ صفت دیر کا اور نہ طرف دے گا۔ اولی صورت میں غیر منصرف ہوگا بوجہ ہفت روزہ کی فصل ثانی صورت میں منصرف ہوگا بوجہ عدم وصفیت اسی بات کی تائید کیلئے شارح فقہ رافعی علامہ جوہری کا قول پیش کرنا ہے علامہ جوہری نے صحاح میں تحریر فرمایا ہے کہ احوال۔ قائل کی صفت بنایا جائے تو غیر منصرف ہوگا اگر صفت نہ بنایا جائے تو منصرف ہوگا۔ مثلاً لفظ نہ احوال۔ اولی عام کی صفت ہے معنی ہوگا میں نے اس سے ملاقات کی ایسے سال میں جو کہ اس موجودہ سال سے پہلے ہے اس سے سال مبین مراد ہے یعنی اب ۱۹۹۳ء ہے تو عام اول ۱۹۹۲ء ہوگا دوسرے کی مثال فقہیہ عام اول اس صورت میں ہونا چاہیے کہ صفت نہیں ہے بلکہ قس کے معنی میں ہو کر طرف ہے معنی ہوگا فقہیہ عام قائل مذہب عام میں نے اس سے موجودہ سال سے پہلے ہی نہ کسی سال میں ملاقات کی چونکہ اس تمام پر اولی معنی قائل ہو کر طرف ہے اس لیے اس پر توین کا دخول جائز ہوگا۔ تاہم لفظ اول کے بارے میں اصل کے بارے میں قائل ہیں۔ قول (۱) اس کا بارہ اول ہے تو قائل اصل میں اول تھا و کو و او میں احوال مذہب کی ذیہ کیا یا احوال راجع ہے علامہ رافعی نے شرح شامی ص ۲۱ پر اسی وترجیح دینی وجہ ترجیح قات تعرف ہے۔ یہی صورت قائل غیر منصرف ہوگا یعنی اس کی گمان نہیں ہوگی قول (۲) اس کا بارہ اول ہے تو اول اصل میں احوال تھا یعنی رجوع کرنا من باب (المر) نہ ہو کہ کو قائل خلاف احوال اس واسطے کہ قائل سے تبدیلی کر کے راد کو او میں احوال کیا گیا۔ تاہم اول معنی اصل کا قائل ہے اور اس میں کل ثانی راجع کل ثانی ہوتا ہے کیونکہ بعد میں دے والے احوال کا رجوع اسی طرف ہوتا ہے اس لیے راد کا بارہ اول لکھا گیا احوال دوم شاز ہے کیونکہ ہمزہ کو خلاف قیاس راد سے تبدیلی کیا گیا ہے۔ قول (۳) توین کا بارہ اول ہے یہی نہجت ہے۔ مولا اس صریح میں نہجت ہوتی ہے اس لیے اول کو اول کہہ گیا ہے پھر اس میں قتب و طائی کی کئی

ہمزہ والی جملہ اور وہ ہمزہ کی جملہ لائی گئی تو نکلان سے اول ہمزہ کا پھر ہمزہ کو ملی خلاف فتاویٰ داؤ سے بدل کر داؤ میں ہمزہ عام کیا گیا نکلان ہو گیا یا شہد اشہ و ذہے کیونکہ اس میں دو شاخ ہیں ایک قلب "دوسرا ہمزہ کو داؤ سے تبدیل کرنا۔

قولہ سعد جہدہ ایہام الحدیث و ابوالاب

ترجمہ اس معنی جہدہ میں صنعت ایہام ہے اس لئے کہ جہدہ کا معنی بخت اور دارا ہے۔

غرض شارح نکتہ بلاغت کا بیان: مصنف نے سعد جہدہ میں صنعت ایہام کی استعمال کیا ہے۔ ایہام کا لغوی معنی وهم شرک و الزعم کی بدلتی کی اصطلاح میں ایہام کا معنی ہے ایک لفظ پر آجائے جس کے دو معنی ہوں ایک قرعی دوسرا بھیدی یہ حکم معنی بھیدی مراد لے مخاطب قرعی معنی سمجھے ملا کر کام اس کو تو یہ بھی کہتے ہیں جسے صنعت بخت مع ابی بکر صدیقؓ ہجرت کر کے مدینہ منورہ ہجرت لے کر چلائے تھے راستہ میں دشمن سے ملاقات ہو گئی اس نے حضرت کو پوچھا کہ سوال کیا میں ملک هذا الارض ملایا کر؟ آپ نے جواب دیا ارمل بھیدی بنی ابی اسبیل۔ مخاطب نے سنی قرعی راستہ کو کھانا سمجھا جبکہ آپ کا ارادہ راستہ اخروی اور بین حق والا راستہ تھا۔ یہاں جہدہ میں ایہام ہے جہدہ کے دو معنی ہیں (۱) دارا (۲) بخت اولی معنی قرعی ہے دوم بھیدی یہاں سے معنی بھیدی بخت مراد ہے کیونکہ حتام، نا ہے تو بخت والا معنی مراد لیا اولی ہے۔ سوال: جہدہ کا معنی دارا اور بخت یہ دونوں ضمایان ہیں جہاں قریب وجہدہ کے تو ایہام کی تعریف یہاں صادق نہیں آتی تو یہاں ایہام کیسے ہوگا۔ جواب: (۱) دارا والا معنی قریب ہے غیبت کے کیونکہ سعد جہدہ والا جملہ تاج الشریعہ جو کہ مصنف کے دارا ہیں کے متصل بعد آ رہا ہے تو یہ قرین ہے کہ جہدہ کا معنی دارا ہے تو مکی معنی قرعی ہے۔ جواب: (۲) اگر تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں معنی متساویان ہیں تو پھر جواب دیا جائے گا کہ یہاں ایہام کا اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے بلکہ معنی قرعی مراد ہے جسکی تعریف یہ ہے اخلاق غلامی معنی معنی مع ارادہ واحد صمد سوار کان بھیدی اور تسار یا بختی و دو معنی لفظ بولا جائے اور اس کے دو معنی میں سے کوئی ایک مراد لیا جائے تو وہ بھیدی ہو یا دونوں متساوی ہوں لہذا اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ تبصرہ شارح فتاویٰ کا قول قرعی ایہام گل اشکال ہے کیونکہ یہاں جہدہ کا معنی بخت مقام کے مناسب ہے جہدہ کا معنی دارا متساوی ہے نہ قریب اور یہ دارا والا معنی مراد لیا جو وہ عمل اشکال میں ہے (۱) یہ مقام دعا ہے اور دعا والا اب کیلئے کی جاتی ہے نہ کہ جہدہ کیلئے جسے ارشاد باری تعالیٰ ہے دعا والہ ین احسان۔ وقال فرغ علیہ السلام رب انظر لی و لوالہدی (۲) اس میں بے ادبی و حق تلفی ہے کہ آپ حقیقی کو ترک کر کے جہدہ کیلئے دعا کی (۳) عرف عام کے بھی خلاف ہے لفظ جہدہ کیلئے دعا معروف عند اصحاب و المصنفین نہیں ہے (۴) حدیث پاک میں ہے جب آدمی دعا کرے تو اللہ اپنے لیے پھر فرمایا کہ تیری دعا کی حدیث ہے کان رسول اللہ ﷺ اذ اراد ان یغفر قوامی کو اور والد کو ترک کر کے جہدہ کو مخصوص والد کا کرنا حدیث بخلاف ہے لہذا جہدہ کا معنی بخت قرعی ہونا چاہئے یعنی راجا بھیدی ہونا چاہیے۔

قولہ التوفیقی جعل الاستدباب موعود بعدی باللام وتعذبه بالباء تسمیحاً وتخصیصاً لعممی الشرع والمصنف کثیر اھما بتسمیح فی صلات الاعمال ملامہ لئلی جانب المعنی
تبعاً لاقول فی کافعی اسبب کو بنا دینا (مطلوب) اس کے سوا حق در یہ تھدی کی ہو تا ہے لام کی تھ اور اس کو یاد کیا تھو تھدی کرت
تساع ہے یا تسکین ہے تشریف کے معنی کے سے اور مصنف یہ اوقات تدریس کرتا ہے افضل کے معنی میں معنی کی جانب
میلان کرتے ہوئے۔

غرض اذنی کی تحقیق لغوی کا بیان لغوی معنی فعلی الاسباب موقفہ المصطلوب سوا بیان (مطلوب) خبر اور اثر اذنی مخصوص ہے
مطلوب نے کے ساتھ اس کی ضد خلافا ہے وقد الله کے مقابلہ میں خدا اللہ کہا جاتا ہے اور اشارہ اذنی میں فرق یہ ہے کہ فعل
عام ہے لغوی، کافر علی خاص یا موسیٰ ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے ارشد اللہ تعالیٰ الکافرین ولحمہم بعد فی باطلہم وتعدیہ بالباء
انحراف فی باب سواں مقدر۔ سواں ہوتا ہے کہ باب توفیق کا مصلاام آتا ہے نہ کہ بادو اس کا تعدیہ بانہا درست نہیں ہے
۔ جواب (۱) جواب دہی یہ ہے کہ مصنف نے تساع کو چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے، مصلو ذکر کر دیا تساع ساحت سے مشتق
ہے لغوی معنی ہے نہ ہوت ہے چشم پوشی یعنی تساع میں بھی کھلت ہوئی ہے اور چشم پوشی وہیں ہوئی ہے جہاں لام ہل جاتا
ہے مثلاً، یہ تھما، اس خراب، تو زانی تو کھنڈ کر کے لے پیتا ہے بالکل شب ہو تو نہیں جتا ہے پھر تساع بھی بجا ہو گیا
کیونکہ کاز میں بھی چشم پوشی کی وجہ سے توفیق نہ لیا جاتا ہے مثلاً اصف دیکھ کر جلی بہادر مراد لے لیا کہ میں شجاع کی نہ
توہم ہے نہ ذہن میں تو چشم پوشی ہو کر تھمہ بند کر کے لیا گیا جاتا ہے۔ اصطلاحی معنی تساع! اشتغال المظنی غیر حقیقہ
بہ علامت مقبولہ و کافرتہ وطن علیہ اقرار دہی لغہ رالحمرہ تو اس مقام پر بھی مصنف نے تساع کو مجاز اختیار کرتے ہوئے لام کی جگہ
باکوا کر کر دیا۔ جواب (۲) مصنف نے صحت تفسیر کو اختیار کیا تفسیر کا لغوی معنی کسی چیز کو فعل میں لے لیا، اور اصطلاحی
معنی ایک فعل مذکور سے دوسرے فعل تھمہ مذکور کا معنی تمام لیا جاتا ہے مجبوری یہ دہی ہے کہ فعل مذکور کے بعد جار مجرور ہوتا ہے
جس کے متعلق نہیں ہو سکتا اسی بنا پر فعل مذکور کے ضمن میں فعل آخر کا معنی مراد لیا جاتا ہے اور جار مجرور اس کے متعلق نہ لیا جا
تا ہے مجرور تفسیر کے دو طریقے ہیں (۱) فعل مذکور کی دوسرے فعل کی تاویل میں کرنا یہ ہے (۲) فعل مذکور سے نہا متعلق معنی
مراد لیا جائے اور فعل آخر کو بصورت اس کا قائل حل بنا کر ذکر کر کے ہر مجرور اس کے متعلق کر دیا جائے یہاں دونوں طریقے
سکتے ہیں اس طریقہ کے مطابق لغوی، بمعنی شرفی ہوئے کانی طریقہ کے مطابق عبارت اس طریقہ دہی۔ لغوی اللہ شرفاً
ترکیف۔ المصنف کثیر ایضاً تساع، غرض جواب سواں مقدر۔ سواں ہوتا ہے کہ کتاب تساع مصلحتیں میں مذکور ہوتا ہے
جب کہ صحت تفسیر میں کلام عرب میں سے ہے غیر کثیر الاستعمال ہے اور قرآن وحد میں بھی موجود ہے جیسا کہ اشارہ

خداوندی ہے۔ اشرم وادھل بعد اُس کی حادیں بھی احمد کہ جب یہاں صنعت نصیب ہو سکتی ہے تو تباہی و آوارگی کیوں رہا گیا جو کہ عیب فی العین ہے۔ جواب اشرم وادھل ذاتی جواب دے رہے ہیں کہ تباہی و آوارگی میں اس نے اپنے آپ کو مصنف کی عادت سے کہ بہت سے مقامات پر تباہی و آوارگی کرتا ہے جب کہ وہاں صنعت نصیب نہیں ہو سکتی مثلاً اس سے شارع مصنف کی طرف سے غزوہ پیش کر رہے ہیں کہ حقد میں مصنف کا کمال نظر معنی و مقصود ہوتا ہے وہ الفاظ کی بنا پر ادبیات و صلات وغیرہ کی طرف نظر نہیں کرتے تھے بہترین صلات افعال میں غیر ادا کی ضرورت نہیں جو جانتا تھا لیکن یہ اللہ کا فضل نہیں یا ان پر کہوں کی کلمات۔ ان کے اس غیر ادبی تباہی میں بھی نکات پوشیدہ ہیں مثلاً اس جگہ تو قیل کہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کہا کہ تم نے وقت نکالا ہے کہ راہِ مہاجرت کیسے آئی ہے مصنف نے اشارہ کیا اللہ رب تعالیٰ کی توفیق میری تالیف کتاب کے مصداق اور یہ تو ساتھ رہتا ہے۔

وفض من فضضت غلم الکتاب ای نلتعته والنض الکسر بالتقریق ولغلتمت الکتاب بنفغ آخره ولغلتام الطبع الذی یغلم به جعل الکتاب قبل التمام لاحتاجابه من نظمر الانام بمنزلة الشلی المستخرم الذی لا یطلع علی مخزور ناکه لا یعاط بستر دعائه ثم جعل مرصنه علی لاطالبین بعد الا لختام وعدم منهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام۔

ترجمہ: اور غل غل لغض الکتاب سے ہے یعنی میں نے اس کو کھول اور غل کا معنی ہے توڑنا ہے اگر نہ کیا تھا تو۔ اور لغلتمت الکتاب کا معنی ہے میں اس کے آخر تک لکھی گیا اور ختم کا معنی ہے ادنیٰ جس کے ساتھ میرا لکھی جاتا ہے۔ بنایا مصنف نے کتاب کو تمام ہونے سے پہلے اس کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کی نظر سے مخفی کر دیا (میرا لکھی ہوئی اور جو نہیں اطلاع ملے گی جا کھنچ آئے تو ان لوگوں پر اور میں اطلاع دیا کہ اس کے مقصودات کے ساتھ (اس کتاب کی جو چیزیں) پھر بنایا اس کے پیش کرنے کو ظہر پر اختتام کے بعد اس کے نزدیک و محالہ سے تمام ہونے کے بعد بخیر و کائنات لکھے۔

غرض فض! کی تحقیق لکھی کا یہاں لغز کا غری معنی کسر (یعنی زنا) پھر کر کی (مصرعہ میں) (۱) کسر بالترقیق جس کا معنی ہے ریزہ ریزہ کرنا (۲) کسر بالترقیق فعل کا معنی کسر یا توڑتی ہے لکن لغز کا معنی بیان کیا بسورۃ مدثر اور لغت الکتاب الی لغت آخر الختام سے ختم کا معنی بیان کر دیا جس کے ساتھ میرا لکھی جاتی ہے۔ یہی کتاب است و استعارہ بیان کر رہے ہیں مصنف نے کتاب کو طبع و نقل نامہ پوشیدہ کر دیا ہے جس کی غلو کہ ساتھ وہ پوشیدہ ہے کہ جس کی غلو کہلو لے سے پہلے پوشیدہ و مستور کمال تمام ہوتی ہے اسی طرح کتاب فی تمام مستور محبوب میں اس کی بھی پھر بعد الاختتام طے پاتے

ماہیت پیش کرنے اور مباحثہ نہ کرنے کی توجہ دینی تھی ہے جو کہ آؤنے کے ساتھ یہ اعتقاد نکلیا ہے اور حق ملامت
 نہ ہو جس سے ہے یہ اعتقاد تحقیق اور فکر معاسیات سے ہو کر اعتقاد ترکیبی ہے۔

قد لا مؤسسة علی قواعد الاعتقاد ہی مبنی علی الوجوه والنسائط المذكورة فی علم المعبران لا کما
 هو دأب هذه المنساخت من الاختصار علی حصول المقصود۔

مرمرہ مؤسسہ یعنی جن میں انسان وجود اور شرائط وجود کے علم الحیران میں نہ کہ ایسے جیسا کہ ملامت ہے قدر ما مشائخ کی
 یعنی اختلافات میں اعتقاد کے ماحول ہوئے ہیں۔

غرض تحقیق عقول اور عقیدہ میں متاخرین کے طریق میں فرق کا بیان۔ مؤسسہ کا معنی مبنی لیا ہے یہ مشائخ میں الامس
 ہے یعنی ذہن اعتقاد ملامت ہے کہ یہی کتاب مسند ماہ مشائخ کا طرز اختیار نہیں کیا گیا جو صرفہ تبیین مقصد پر اعتقاد
 کرتے تھے اور وہ اہل مطلقہ کی طرف اللہ نہ کرتے تھے بلکہ متاخرین کا انداز اختیار کیا ہے کہ وہ اہل علم اخیر
 کے اعتقاد پر مشتمل ہوں گے اہل کو مغربی و کمرئی کے ضمن میں بیان کیا جائے گا وغیرہ۔

قوله ترمذ انیق ای حسن معجب بوقدہ بعض مامصرف فیہ من التقدیم والتاخر فی المباحث والا
 بواب یعنی الوجه الاحسن والایق والاصواب ہم نفسی الی مثلہ سبقت للعالم الی اللہ الی
 ترجمانی نہ بصورت تعجب میں ڈالنے والی ترتیب صنف اور کرتا ہے بعض میں تجدیدوں کا ہوا کتاب میں کی ہیں یعنی
 تقدیم نہ غیر مباحثہ البواب میں احسن دانسی طریقے پر درصوبہ یہ مثالہ معنی لم یسبق الی مثله کہ (حصہ الی) (اجزیہ
 کرنا۔) (ذکر) (سبقت العالمین الی اللہ)۔

غرض بیان معنی لغوی اور شیعہ معنی میں من تعجب سے انقیاد معنی لغوی بیان کیا یعنی لایا خواصورت بر تعجب میں دانسی
 وہ پھر مباحثہ کرتے ہوئے کہا کہ ان ترتیب میں سے مراد وہ عقیدت و ملامت ہیں جو صنف نے مباحثہ البواب
 میں علی الحدیث الامس والایق اختیار کر کے ہیں مثلاً تقسیم ثانی کو حالت اور حالت کو ثانی و ثانی وغیرہ والاصواب ہم نفسی
 الی مثلہ یہ غرض شہادہ اصناف پر اشکار کر رہے ہیں کہ نہ جتنی علی مثله کی جائے الی مثله میں چاہئے تو کوکتہ باب
 میں شہدی مثلہ الی ہوتا ہے اصل پر ایک شاعر غریب کا شعر و شاعری پیش کرتا ہے مہمت: دانشمندان اہل بسانہ فکر
 و معجزہ ان تو بیابان بھی صنف نے صاف لکھا ذکر کیا ہے۔ تبصرہ اثرات و فطانت دم طراز ہیں کہ شہادہ کا یہ اشکال درست نہیں
 ہے کیونکہ اس نے، اصناف کو باہر اصناف عند نظام و القصد ہے اس لاطلاق اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ صنف مخالف کی کوئی

مراد ہوگی۔ مطلب ہوگا کہ اس مذہب تک شہوار علم اصول میں سے کوئی بھی ان تہقیقات تک نہیں لگتا۔ دوسری صورت ایسی
الذہ سے غایت تہقیق مراد ہوگی تو کیا یہ صوف تہقیقات خود جملہ صغیر میں مذکور ہوگا تو یہ میں قبیل منبع الطہر موضع الضمیر
ہوگا جیسے لفظ الذہ کی تفسیر یہ کہ مراد ہے سے موقع ضمیر کا تھا تو عبارت اس طرح ہوگی لم یبلغ فرسان هذا العلم ان
هذا لفظہ کن الذہ کی تفسیر یہ کہ مراد ہے سے موقع ضمیر کا تھا تو یہ جملہ صغیر میں کیا تو رہا حاصل دوا یا دہ قدیمیہ الہدیٰ۔ جواب سوال بالظہر
فصل متحدہ بغیر ہوتے ہے اس کو الی کے ساتھ متحدہ کرنا درست نہیں۔ جواب ایہ دیا کہ صنعت تفسیر کو الیہ ریالم طبع بمعنی علم
بصل اور لم یصل ہے۔

فونہ سمیت هذا الكتاب جواب لما وضع الاشارة موضع الضمير لكمال العناية مستنزه فان قلت لما
لشروت الثاني لنبوت الاول فيقتضي سببه ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بانو صبح فها وجه قلت
وجه ان الضمير في العامة للمشارع المذكور الموصول بانه شرح لمشكلات التفتيح وفتح لمعطيات
اقتسام مثل هذا الشرح مع استعماله على الامور المذكورة بمصالح سببا لتسميت بانو صبح في حصر
غوامض التفتيح.

ترجمہ: سمیت هذا الكتاب لما ذكر جواب ہے منصف نے اسم اشارہ کو ضمیر کی جگہ رکھ دیا اور حال اجتماع کے اسکو جدا کرنے
کیا تھا (دوسری کتب سے) ہمیں اگر تو کہے کہ لم یصل ثبوت ثانی کیلئے ہے بیوثبوت اول کے ہمیں یہ قضا کرنا ہی ہیج کے سبب
ہئے کہ جو ما کے بعد ذکر کی گئی ہے کتاب کے نام رکھنے کیلئے توضیح کیا تھا پس اسکی کیا وجہ ہے میں بتا ہوں کہ اسکی وجہ یہ ہے
کہ ضمیر اقتسام میں شرح مذکور کے لئے جو کہ موصوف ہے یہی صفت کہ وہ تفتیح کے مشکلات کیلئے شرح ہے اور اس کے
مفصلات کو کھولنے والے اور اس میں شرح کو مکمل کر کے ساتھ مکمل ہونے اسکے امور مذکورہ پر صلاحیت رکھتی ہے سبب ہفتی کی
توضیح فی علم غوامض التفتیح: ہر کسے کے ساتھ۔

جواب لما سے بیان ترکیب ہے اسمیت جواب لما ہے۔ فاکو دایاں دو نسخے ہیں (۱) ایک نسخہ میں واؤ نہیں ہے
اس نسخے کے مطابق ترکیب درست ہے سمیت جواب لما ہے (۲) نسخہ ثانی میں واؤ ہے دینی صورت اسمیت جملہ مراد پر
مطوف ہوگا اور جملہ مراد جواب لما ہوگا کہ اسمیت۔ (۳) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واؤ زائد ہے غلط نہیں ہے غلا
اوقال۔ وضع اسم الاشارة بالی۔ جواب سوال اسوال یہ ہوتا ہے کہ خط القاب کا مشارالیه کتاب ہے جو نقل میں مذکور ہو چکی
ہے تو یہ موقع ضمیر کا تھا سمیہ کہنا چاہیے تمام اشارہ ذکر کرنے میں کیا غلط ہے۔ جواب (۱) ممکن ہے کہ کو ضمیر کے ذکر
سے مراد کو تصحیح حاصل ہو جاتا ہے لیکن کمال سمیہ حاصل نہیں ہوتا جب کہ اسم اشارہ ذکر کرنے سے مشارالیه میں کمال سمیہ

مائل ہو جاتا ہے گویا اشارہ الیہ محسوس دھڑکتا ہے یہاں تصور کمال تمیز کا حصول تھا اسی بناء پر اہم اشارہ ذکر کیا۔
 جواب (۲) اہم اشارہ کو اس لیے ذکر کیا کہ مرجع بہت بعید ہو گیا تھا اور اشارہ کا ذکر مناسب تھا۔ **فان قلت** مائل اشکال
 یہ ہے کہ مائل موضوع ہے ہر اے ثبوت ثانی بسبب ثبوت اول لعل جملہ شرط جانی جزم ہوگا۔ ضابطہ مسئلہ ہے کہ شرط جزم کیلئے
 سبب ثانی ہے ہر اس سبب ثانی ہے مثلاً ان ضربت ضربت ضابطہ کے مطابق لما تیرا التماسا شرح شرط و سبب بنے گا اور سبب غرض
 الکتاب بالتوضیح فی حل قواعد فی التفسیر جزم اور سبب بنے گا حالانکہ اتمام شرح الخ توضیح نام رکھے گا سبب نہیں ہو سکتا کیونکہ ان
 میں کوئی ربط نہیں ہے۔ جواب (۱) تفسیر کی ضمیر کا مرجع شرح ہے لیکن مطلقاً نہیں کیونکہ وہ شرح جو موصوف ہے بشرط مشکلات
 و ح مشکلات اور دیگر موصوف کے ساتھ اور شرح موصوف ہذا و الصلوات لہذا کوہ کا اتمام صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ سبب بنے
 توضیح فی حل قواعد فی التفسیر نام رکھے کیلئے تاکہ اہم مطابق کسی ہو جائے لیکن اشارہ صحت زانی کا جواب مائل اشکال ہے کیونکہ
 ضمیر کا مرجع فقط زائد ہوتی ہے ذوات مع الصفات مرجع نہیں لہذا اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے الجھک علی مدی میں اولک اہم
 اشارہ ذکر کیا مضمیر کو ذکر کیا کیونکہ اس صورت میں مضمیر کا مرجع ذوات متعین بنے جبکہ ذوات باری تعالیٰ متعین موصوفین
 ہذا و الصفات کو مرجع بنانا چاہتے تھے اور اشارہ ذکر کیا۔ جواب (۲) جواب و جزم و نقطہ سبب ہے تو اتمام شرح تفسیر
 حد الکتاب کا سبب بن سکتا ہے یقیناً۔ جواب (۳) سبب و صورت جہ قانون اکثری ہے کلی نہیں ہے جیسے۔ ولما قہر تکتاہ
 مدین قال میں نے ان بعد میں میں توجہ الیہ مدین اس قول کا سبب نہیں ہے۔ جواب (۴) لہذا کا جواب جملہ موصوف ہے نہ کہ
 سمیع بلکہ معطوف ہے تو اصل جواب کا سبب بنا ضروری ہے معطوف کا سبب بنا ضروری نہیں ہے کیونکہ جزم اور معطوف علیہ
 میں ٹوٹا ہوا ہے میں ضروری نہیں ہے کہ معطوف میں بھی ٹوٹا ہوا ہے جسے رب ثناء و تخلصا رب کا دخول معروض نہیں ہو سکتا لیکن
 معطوف علی مدخل رب معروض ہو سکتا ہے۔

(تمت خطبہ انوشیح بعونہ تعالیٰ و بقضائہ)



کے اصول و اصول کی بنیاد کو مضبوط بناؤ گا اور حکام شریعت کے حوائج کو باریک بنادیا اور ان کے عمل کو قیام و شکل ترین بنادیا اور
فصل کی وہاں تک رسائی نہیں ہو سکتی۔

(توضیح) التصحیح بالصمیم قبل الذکر لہذا علی حضور وہ فی الذہن الخ۔ جواب سوال مقدر اللہ کہ
ضمیمہ بمرجع ذات باری ہے اور ذکر فی مائل نہیں ہے اور فی الذکر از مراد ہے؟ جواب بمرجع مذکور ہے کیونکہ مرجع کے طور
پوشے کی دوسو سن ہیں (۱) کبھی مرجع صرف مذکور ہوتا ہے (۲) کبھی ضمیمہ کا ذکر ہوتا ہے یہاں مرجع ضمیمہ کا ذکر ہوتا ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات بروقت حاضر فی ملک کل مومن ہے خصوصاً جب کتاب کو پڑھا جائے اس وقت حضور مطلق ہے
اس کی درائشیں ذکر کیں وہاں اہل ان زمانہ مرجع قرآن پاک مذکور فی مائل نہیں ہے (۳) ان قرآن مرجع مائل میں نہیں ہوا
بعد میں مذکور ہے۔ قول الطیب۔ جواب سوال مقدر۔ سوال یہ ہوتا ہے الطیب الکبریٰ کی مفت ہے الھکم جمع ہے مخاطب ہے کہ
جمع کمر خیر و دعوتوں کی مفت و مدد موقوف آتی ہے تو الضمیمہ ہونا چاہئے لہذا جواب (۱) مذکور ہے کہ طبع الھکم میں ہے
جمع نہیں ہے سا مورانی الھم و لقا الھم۔ جواب (۲) الطیب الکبریٰ کی مفت نہیں ہے بلکہ بعض محدثان کی مفت ہے
۔ جواب (۳) انکار مختار فی جواب دے رہے ہیں الھم اگرچہ جمع ہے لیکن مفت کی تذکیر ایک مخاطب کی بناء پر ہے مخاطب
یہ ہے کہ ہر وہ جمع جس کے واحد اور اس کے درمیان تالافاتی ہوا اس کی مفت ذکر موقوف دونوں طریقہ پر نالی جائیگی ہے مثلاً
ان ذکر کی نفس خاد یا ای ساطع یہاں مفت موقوف ذکر کی گئی ہے اور فی مقرر میں مفت ذکر ذکر کی گئی ہے اور فی ایسی جمع ہے اس
کے واحد پر تمام اہل ہوتی ہے یہاں تک کہ اس طرح کلمہ کا سفر رکھتا ہے واحد پر تمام اہل ہے لہذا اس کی مفت دونوں طرح ذکر
کی جائیگی ہے۔ ہنسی علی اوبہ اور کن قصص الاحکام الخ

اصل مفردات مستصوبات جمع تصور و خیال جمع جمع کتب از باب رفع کلمہ کتبہ خاصہ اور کتبہ جبکہ جواب الھن
کو شایع یا ایجاد کیسے ہو کسی جمع حروف و لہذا الھن یسوی فی الھذا۔ لہذا جمع ذکر فی کل شئی یعنی یہاں ذکر جمع خیر
و ترکیب انحراف کام، فی کا مفعول ہے غایۃ لان کام، انعم کا مفعول ہے استجابات جنس کا مفعول اول ہے اور تصورات
مفعول دوم ہے انتظام جنس کا مفعول۔ ہے انصاف کا مفعول استجابات پر ہے صمدہ لہذا مفعول جنس کا مفعول دوم ہے۔
ترجمہ بنیاد العزت نے چار ارکان پر احکام کے کل کو اور مضبوط کر دیا اس کل کو نکلات ذات کے ساتھ انجمنی و مضبوط کرنا اور
کر دیا اللہ تعالیٰ نے فقہ جہات کو پوشیدگی کے غیوب میں بند کیے ہوئے راقمین کے قلوب کا استخوان لینے کیلئے کیونکہ ہمارے
ذہب کے مطابق زیادہ ذہب و ہضم ہو لیا اللہ پر وقف نازم ہے انجمنیات کا زوال و یقین فی علم کا استخوان لینے کیلئے
ہے ان کے ذہنوں کی نگاہ کو کھینچ لینے کے ساتھ غور و فکر کرنے سے ان مشہورات میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف کہ متعلق

ہوئے ہیں اور اس کی طرف یعنی علم حاصل کرنا اس لئے کہ ساتھ جو کہ مانتے رہا ہے ان اسرار کو اللہ تعالیٰ نے ان کتابیات میں اور نہیں مطلع کیا اللہ تعالیٰ نے کسی ایک کو اپنی مخلوق سے ان کتابیات پر اور بناو اللہ تعالیٰ نے نصوح کو شکر بن کے انکار میں سے لئے ہیں جسے انکار کی جگہ دیا۔ حضرت وہ جبکہ جس پر دلچسپی کو یہ ار کرنے کیلئے بجا لایا جاتا ہے۔

تشریح کا استفادہ ہدایت ایک اللہ تعالیٰ نے اور کان اربع (مراد اولیٰ) پر احکام کا عمل جائز اور آیات حکمت کے ذریعے سے ان کو مضبوط کر دیا اور کتابیات کو جنہوں کے پردوں میں بند کر دیا یعنی ان کے مفہوم وحشی پر کسی کو اطلاع نہ ہو سکی دی سوالیہ ہوگا کہ یہ کتابیات کے نزول کا مقصد کیا ہوگا جب معنی و مفہوم ہی معلوم نہیں ہے، جواب دیا گیا کہ نزول کتابیات سے مقصود عبادہ کرام کا امتحان ہے امتحان ہر شخص کا اس کی مثال کے مطابق اور اس کی خواہش کے برعکس ہوتا ہے علماء کی خواہش ہوتی ہے کہ ہر لفظ کا معنی و مفہوم معلوم کیا جائے تو کتابیات سے ان کا امتحان لیا کہ ان کی مراد معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے ان میں غور و خوض نہ کیا جائے ہمارے نزدیک وہ معلم ہوا بلکہ اللہ پر وقت لازم ہے راضی فی العلم میں ہر کتابیات نہیں جانتے البتہ اللہ تعالیٰ نے نصوح کو کونوں کے انکار کا ذکر کیلئے جلا دیا لوگ ان سے مسائل نہ کرتے ہیں۔

و کشف القناع عن جسانی مجملات کتابہ۔

عمل مضمرات! قناع پر اور ازمنی مجملات سے منہ دے مراد میں منہ سے انہماک الیہ اور خطاب سے قول الیہ مراد میں فعل خطاب میں اتصاف لفظ الیہ لمرسوف ہے الی الخطاب الفعول پھر الفعول یا اسم فاعل کے معنی میں ہے الی الخطاب فاعل میں الحق والباطل اسم مفعول کے معنی میں ہے الی الخطاب المفعول۔ یعنی واضح اور روشن ماریض میں یا معنی مادام ہے عملی کی قیامت ہے اعلم معنی جہنم سے معالم جمع معظم الاثر فی الطریق یعنی نشان یہاں سے عمل احکام مراد ہیں مساک جمع مسلک چلنے کی جگہ معتبرین قیاس کرنے والے۔

ذکیب! التعلیہ کشف کا مفعول ہے معالم وضع کا مفعول ہے العلم کا مفعول ہے۔

ترجمہ اور کھول دیا اللہ تعالیٰ نے پر اسے کو اپنی کتاب کے کلمات کے برابر سے اپنے نبی ﷺ کی سنت کے ذریعہ اور ان کے خطاب فاعل کے ذریعہ سے درمت نازل فرمائے اللہ تعالیٰ ہی کریم ﷺ پر اور آپ کی آئی پر جب تک کہ دین کے جہنم سے اعمار مجتہدین کے ساتھ جلد ہیں اور کھد یا اللہ تعالیٰ نے علم کی نشانیں (عمل) کو قیاس کرنے والوں کے راستوں پر اس کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں معالم علم سے مراد عمل ہیں جن کے ذریعہ مجتہد محقق میں حکم معلوم کرتا ہے مساک سے مراد قیاس سلوک مراد ہے فکر کے تدبیروں کے ساتھ مراد نصوح سے احکام ثابت فی الضروریہ کی طرف ہیں ہدایہ ان کے سلوک کا وہ لفظ نصوح ہے پھر وہ گزرتے ہیں اس لفظ سے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف پھر معانی شرعیہ باطنی کی طرف پھر وہ پاتے ہیں ان

میں ملاقات و ملازمت کو کہہ رکھتا ہے ان کو شروع سے تاکہ حیات حاصل کریں ان کے ساتھ ساتھ صدق کی طرف جب معنی
نے بنی علیٰ اربعہ ارکان کہا تو پھر ان ارکان اربعہ کو ترتیب شروع کے مطابق ذکر کیا۔

نظر ثانی! جب عقل میں مصنف نے ارکان اربعہ کا ذکر کیا تو سب ان کو اسی ترتیب سے ذکر کر رہے ہیں جو شروع سے بیان
فرمائی، "ما حاصل ایک اللہ تعالیٰ کی کتاب میں جو جملات و جہات تھے انہوں نے اپنے نبی کریم ﷺ کی سنت اور خطاب فاس
سے ان کو کھول دیا پھر دعا کی جب تک وہیں کے جہز سے اجماع مجتہدین کے ساتھ بلند ہیں اللہ کی رحمت نبی کریم ﷺ پر
نازل ہوتی رہے پھر اللہ تعالیٰ نے قیاس کرنے والوں کیلئے اصول میں معالم و نشانیں رکھ دی ہیں وہ عقل ہیں تاکہ ان کو کچھ کر
تائید مفسرین کا حکم نہ پالیں قیاس سے اور انھیں کالہ و یسے ہیں پھر مسموعی ظاہری پھر معنی ثمری بالنی کی طرف نظر
کرتے ہیں پھر ان کی عقل کی تلاش کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو شروع نے رکھی ہوتی ہیں پھر ان عقل کے ذریعے سے مفسرین کا حکم
معلوم ہو جاتا ہے۔

وبعد فان العبد المتقرب لعل من مفرات اجدہ الا ضرب صدورہ فانیان: صدر جدا کو کوشش کرنا مست
ہو یا تقسیم ہونا جہد سعیدہ یعنی عظیم سعادت و سعادت و سعادت کا ایک نکتہ ہونا ہذا کرشن الحکم ہو اس کے واسطے ہیں (۱)
و ادراک (۲) انصیاد یا برسر الحکم ہو اس کا معنی کوشش تو سعادت معنی زندگی ہو، اور کمال حصول منع عقل فنی دنیا و دنیا مکیب
اکتاب سے ہے معنی لغوی چہرے کے عقل مرتبہ کا ذی و سراوی معنی کسی شے کی طرف غایت تو یہ کیا تھا توجہ ہونا غایت یہ ہے
کہ جہاں کسی شے کی طرف غایت توجہ کرتا ہے تو گویا وہ اس پر گر جاتا ہے جولوہ اللہ معنی انزل را سکین۔ جنیل
للشأن ای عظیم الامر رفیع القدر باہر البرہان۔ ای غالب ایک و فائق ایکہ البرہان حرجیہ القطعۃ الخدیہ۔ سر کوڑائی
و لون (۳) اضر (۴) زمین میں گاڑ دینا کرنا۔ کحوز جمع کحز غریضہ از ضرب جمع کرنا، خبر و کرنا اشارۃ کحز الی العالیٰ کن قبیل
اشارۃ العبد یا الی اللہ ہے صغیر جمع صغرت پھر اس جگہ بھی اشارۃ العبد یا الی اللہ ہے۔ سرور (۵) نظر
ضرب (۶) اشارہ کرنا۔ خواص جمع عابد (۷) اضر و گرم) کام کا دینی ہونا۔ فکرت جمع فکرتہ فکرتہ جس کو دین تو دنی
معلوم کر کے کذبہ فقرہ۔ دقائقی جمع وقۃ۔ اندواو جمع سر اشارات جمع اشارہ اشارۃ۔ لقاوا معنی الی کی میں قبیل اشارۃ
الصدق الی موصوف اصل عبارت انک انما مع الحافظ مع کذا مع الامام انظر الی شی مسخر اعمین آکھ کے کوئے سے یکجا
زبدۃ غلام صلیحہ معنی مضبوط (بلند) ای بلند حقیقتاً باب تعلق متعلق ہونا چلتا اھد ادب جمع ادب امر الوردہ الدقیقہ
طرف انشوب کنارا جسے (چندون) کہا جاتا ہے و المراد اطراف البحر والواحد والصدقہ ان الکلام و شمار الاشغال علی انواع
بلقاء و الفصاحت و وجوہ البرہان و ضربی تقسیم الکلام کا انواع البحر۔ العروۃ غرودہ کل شی قلیحہ کا کلمہ و السیف و السکین۔

حق اور ذات غاصہ عبادات میں تھی تے یعنی اس کی عبادت بھی نہ تھی اور محنت جہنم کی طرح مشکل تھی۔ یہی وجہ سے میں نے اس کی تخلیق و تنظیم کا ارادہ کیا۔ مورد قیاس کیفیت مصنف کا ذکر ہے کہ میری کتاب میں، انکھول، اور اور اصول، کے برعکس باقاعدہ و بجا نیز حقیقت پر مبنی و قیادت غاصہ ہوا۔ کیا میں اس میں ضرورتاً قصہ دروں کا بیری کتاب فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے انکی زبانوں پر مشتمل ہوگی گو یادہ انواع تحریریں اور شہرہ آفاقے کڑے کو مستحب ملی سے جیسے کہ میں کا اختیار فی الاحجام، الیہ شہکار الیہ کیا چاہا ہے کہ میرے ساتھ نظر حد اب کا ذکر کیا گیا اور ایاز کے ساتھ افکار و رد کا برکس کیوں نہ کیا گیا۔ اب انکار قوی میں البحر ہے اس طرح مرد و قوی کہ حد اب ہے قوی کا ذکر میں اب قوی اندر ضعیف کا مع انشعاب کیا گیا۔ اختاری المعروف سے بھی شہکار الیہ ہے کہ اس میں یہ ہے کہ حد اب کو حق و ذکر کیا اور مرد و کو غیر اس میں کیا نسبت ہے؟ جواب انکو ذی رکام سفر ہے اس کا صرف ایک طریق ہے کیونکہ انکو ذی رکام کا معنی یہ ہے کہ حق کا اس طرح پرانا کر جائے جو صحیح طریق سے ملے اور مرد و صرف قیاس ہی فریق ہوگا تو حسب اجزاء سفر ہے تو مرد و کو بھی ضرورتاً ذکر کیا گیا اور بحر کے انواع و طرق متعدد ہیں تو مرد و از حق ہو گیا اس لیے تفصیل سے تو جمع ذکر کیا۔ و سمعیت سے میں نے اپنی کتاب کا نام تخلیق الاولین قرار دیا اور اختصار کی بذات سے سوال ہے کہ اس کتاب کے ارشاد سے غلط ہے کہ جب اب قوی، اباب سب و تفع دے اور اس کو عام میں اپنی ذات میں ان کیلئے بنائے، و تیکار و صیرنا ہے۔



شرح تلویح

قوله له بعد الصلاح غريب و اقتباس لطيف من التضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب الموعود

من لا مباهة عند الصالح الكلام في اصول الشريعة و الإشارة إلى أن الله تعالى معني نوره المحمدي إليه تعالى لا يقتصر إلى التصريح بذلك ولا يذهب إليه من غير أدلة العظمة و الجلال و منه انحاء و لتناول و إيماء إلى أن الشرائع في العلوم الإسلامية يسلي أن يكون مضمح نظرد و مقصد همه جد الحق تعالى و تقدس ليقصر على طلب رضاء ولا بلغت إلى ماسوا لا يقال أن ابتداء لعن باعسية فلا اصحاب قبل الذكر وان لم يبتدأ، ثم ترك الغسل، لأنه لا نقول يكفي في العمل بالسته ان يذكر التسمية بالنساز او يحظر بالبال او يكتب على قصه النيرك من غير ان يجعل جزء من الكتاب و على كل تقدير بزم الإحصاء في ذكر المرجع في الكتاب و الصمد المعركة من الأسفل إلى الأعلى مكانا

رحمہ استعبر لشوہدہ الی العالی قدر او مرتبہ والمکلم من الکلمۃ بمنزلة العمر من العمر فبقی ہیں
 الحسن وواحده بالشاء واللفظ مفرد لانہ کثیر اما یسمی جمعا نظر الی المعنی الحسنی ولا اعتبار
 حائیس اللفظ والحسن یعوز فی وصفہ التذکیر والیائیس قال اللہ تعالیٰ کانہم اعجز نحل عجز الی
 سقط من معارضه ساقط علی وجہ الاوصی وقال اللہ تعالیٰ کانہم اعجز نحل عجز الی متاکلة
 لاجواء لسم الکلم غلب علی التکثیر ولا یستعمل فی الواحد البتہ حتی لو ہم بمعنیہم لہا جمع کلمۃ
 ولیس علی حد تسم و تسمۃ لان الکلم الطیب بتذکیر الوصف یدل علی ما ذکرناہ فسمع ان فعلا
 لیس من ابدۃ الجمع فلا ینبغی ان یشک فی انہ جمع کسر و رد کب وانہ لیس بجمع کسب ورنب
 فی لولہ الکلم ان کان جمعا خزازۃ لا یعنی والصواب وان کان بالواو

ترجمہ! افتخار فریب اور اقتباس لطیف ہے۔ دلیا ہے مصنف ضمیر مرتفع ذکر کرنے سے پہلے: ذلتہ کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ کے
 ذکر کے حضور پر ہمیں کے دل میں خصوصا اصول شرع میں کلام کے افتخار کے وقت اور اشارہ کرنے کیلئے اس بات کی طرف
 کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تحسین ہے تمام کے متوجہ ہونے کیلئے اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہے استغاثی اس کے ذکر کی تصریح کی طرف اور
 نہیں جاتا ہم اس کے فیہ کی طرف سے لے کر ای کیلئے عظمت اور جلال ہے اور ای ہے عباد اور عزال ہے اور اشارہ کرنے
 کے لئے اس بات کی طرف کہ سوم سلام میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ ہواں کے نظر کو مرکز اور انکی
 لاش کا متعبر حق تعالیٰ تھا ہی: ات ہی دو اعتقاد کرے انکی رضاء کے طلب پر اور نہ متوجہ ہواں کے ماسوی کی طرف
 نہ کجاہ ہے (اعتراض کیا جائے) کہ اگر مصنف نے ایتہ کی ہے حق کی تہیہ کیا تھا بھرت کوئی اعتبار نقل اللہ انہیں ہے اور
 اگر ایتہ انہیں کی تو علم بانیہ کا ترک لازم آجائے لے کر ہم کہتے ہیں (جواب دیتے ہیں) کہ کانی ہے عمل ہونے میں یہ ذکر
 کیا جائے تہیہ ہاں کے ساتھ و تھے دل میں یا کلمہ کے تہیہ کے اور اسے پر انہیں کے کہ بتایا جائے تاب کا اور ہر
 صورت پر لازم یا ضمیر لے کر آتا مرقع کے ذریعے پہلے کتاب میں اور معروض حرکت کرنا ہے نیچے سے اور ہر کی طرف مکان
 اور بیت کے اعتبار سے: کو لایا گیا ہے متوجہ ہونے کیلئے بلکہ ذات کی طرف تہ اور مرتبہ کے اعتبار سے اور کلمہ بالشیۃ والی
 والکلمہ بقرآن کرے ہے ہادیہ والی بقرآن فرق کیا جاتا ہے جس اور اس کے واحد کے درمیان تا: کیا ساتھ اور قطعاً غم مغرو ہے مگر ہا
 اوقات ہم کجاہ تا ہے دو جمع فکر کرتے ہوئے معنی ہنسی کی حرف اور لفظ معنی دونوں جائیں کے اعتبار کرنے کی وجہ سے
 جائز ہے انکی صفت میں نہ کیر و تا نبی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم اہل قرآن کے معنی یعنی کیا کہ دو سمجھ میں ہیں جو اکثر نے والی ہیں
 اپنے قول سے کرنے وال ہیں زمین کے چنے پر اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم و ہم لکل عادیہ (یعنی خالی) جن کا اندر کھایا

ہوا ہو۔ مگر حکمِ ماب آگیا ہے کثیر افراد پر اور جن استعمال ہوتا ایک فرد میں ہیضہ حتیٰ کہ بعض حضرات نے اہم کر لیا کہ وہ کھانے کی جمع ہے اور جنکس ہے قرارِ قراری کی حد پر مگر تحقیق انھم الطیبِ صفت کی تذکرہ کے ساتھ اولت کرتا ہے اس بات پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فطنِ معاش کے اوزار میں سے بھی ٹھکانا ہے۔ یہ جسے نہیں ہے مناسب ہے کہ شب کی جائے اس بات میں کہ وہ انھم کی جمع ہے مثل قرار اور کتب کے اور یہ کہ جمع ٹھکان ہے شسب اور سب کے جس صفت کے قول انھم ان کا انصاف میں چھین اور نڈ ہے جو کہ فطنی نہیں ہے اور صواب اس کا انصاف اور کیا تھا ہے۔

غرض شارحِ اقتضائے عبارتِ مفسر کی غریب کو بیان کرنا ہے اعماسہً بکلمہ صفت نے جس انداز میں قطبہ شیعہ کا افتتاح کیا ہے وہ عجیب و غریب ہے اس کے غریب ہونے کی متعدد وجوہ ہیں۔ وجہ (۱) اباہر میں اقتباسِ لطیف مذکور ہے یہ افتتاح غریب کی وجہ بھی بن سکتی ہے مقصد یہ ہوگا چونکہ اس میں اقتباسِ لطیف ہے اس لیے یہ افتتاح عجیب و غریب ہے اس صورت میں اقتباس کی واؤ تطبیق ہوگی۔ وجہ (۲) مصنف نے اسلوبِ جدید اختیار فرمایا اس بنا پر افتتاح غریب ہے کل جدید لہذا۔ وجہ (۳) یہ افتتاح دلی حضور اللہ تعالیٰ فی قلب کل مؤمن ہے اس لیے غریب ہے وجہ (۴) یہ افتتاح دال بر مفسر ہے اندر معمول (الیہ) اعلیٰ ملہ۔ وجہ (۵) بعد افتتاح غریب لہذا لم یسقط الی مثلاً احد۔ وجہ (۶) یہ افتتاح مشیر ہے ان اطرافِ ہدیہ واصلانِ ہدیہ کیونکہ معرکہ کلماتِ حیدرانی اوقاتِ اشرفیٰ حب ہوگا جب ریاء وغیرہ سے محال ہوں اور خاص نکتہ کیسے ہوں اس لیے یہ افتتاح عجیب و غریب ہے۔ وجہ (۷) اس افتتاح میں اشارہ ہے کہ یہ فہمِ جزاوتی ہے یعنی یہ برآ نظر اس کا اصول مشکل ہے جس طرح کہ الیہ کی ضمیر کے مرجع میں مذکور اشکر کی ضرورت ہے۔ اقتباس اور غریب کو بیان کی اس میں اقتباسِ لطیف ہے اقتباس کا انداز بھی چنگاری سے آگے حاصل کرنا صلاحتی علیٰ جعلِ کلامِ تغیر میں من کلام من غیرہ کر جود استقاء، التسمیۃ یعنی دوسرے کے کلام کو اپنی کلام کا جز بنانا یعنی دال کے خواجہ غیرہ بیت میں نظر آتی ہو یا حدیث ہو یا شعر ہو یا کلام بھی مصنف نے صنعتِ اقتباس و استعمال فرمایا۔ بعد انھم الطیب قرآن پاک کی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اس کو اپنی کلام کا جز بنا دیا۔ یہ اقتباسِ لطیف کی متعدد وجوہ ہیں (جو شارح نے ذکر کر لی ہیں)۔ وجہ (۱) یہ ہے کہ یہ اقتباس حضورؐ کے نکتہ فی قلب کل مؤمن پر دال ہے۔ وجہ (۲) یہ اقتباس دال ہے اس بات پر کہ بیچِ خالدی تفتق ات باری تعالیٰ ہے۔ وجہ (۳) اقتباس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارح کی اظہارِ الاساطیر کا شیخِ نظر اور مقصد صرف ذاتِ ہدیٰ تعالیٰ ہونا چاہئے اور اس کی رضا کا خائب ہونا چاہئے۔ اتسی بالضمیر قبل الذکر الخ۔ غرض در باب سوالِ مقارنہ ہوال ایہ ہوتا ہے کہ الیہ کی ضمیر راجع بہ اللہ ہے اعمالیٰ میں مذکور ضمیر ہے تو احادیث قبل الذکر لازم آ رہا ہے وصولاً بخیر۔ در باب ارشاد ہے جواب (۱) دے رہا ہے کہ مرجع کے لہذا دالے کی دوسری قسمیں ہیں (۱) کبھی مرجع صراحت مذکور ہوتا ہے (۲) کبھی مرجع ضمیر و نہایت مذکور ہوتا

ہے یہاں اگرچہ صرح مرجع ذکر نہیں ہے لیکن ذہنا ذکر ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ ہر مومن کے قلب و ذہن میں موجود ہے
 قصہ صاف احتیاج کتاب کے وقت تو حضور باری تعالیٰ یقین ہے اسی بحث کی بناء پر مرجع ذکر نہیں کیا۔ جواب (۲) (اشارۃ) مرجع
 ذکر نہ کر کے مصنف نے اشارہ کیا کہ یہاں مرجع ذات باری تعالیٰ متعین ہے کیونکہ وہی ذات ہی مستحق توجہ خاصہ ہے جس کے
 علاوہ کوئی اور ذات نہیں ہو سکتی وہ عظیم الشان ذات ہے اسی سے اظہار باطل کا حصول ہوتا ہے تو جب مرجع متعین اور تعریف کی
 ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ حیاں و لہجہ بیان۔ جواب (۳) (ایضاح) تفسیر کا مرجع ذکر نہ کر کے اور اہل کو مقدم کر کے اشارہ کیا کہ
 جو شخص علوم، مقام، کو شروع کرے اس کی توجہ ذات باری تعالیٰ کی طرف ہونی چاہئے اور طلب رضا ذات باری تعالیٰ ہونی
 چاہئے۔ فائدہ اجواب اول کو دلالت ہے ساتھ تفسیر کیا کیونکہ وہ واضح ہے۔ جواب دوم کو اشارہ کے ساتھ تفسیر کیا کیونکہ وہ عہد ہے
 اس لئے کہ وہ متعلق ہے کلام کے ساتھ جو باہد میں واقع ہے جو کہ ہے عہد ہے جواب سوم کو ایضاً اسے تفسیر کیا کیونکہ وہ مضرب
 ہے نہ اسے کہ اس جواب میں تفسیر معمول کی بواسطہ ہے اور اعتبار قبل الذکر کا جواب بالفتح ہے۔ جواب (۴) اعتبار قبل
 الذکر اور چہ عند الحکمر ممنوع ہے مگر عند بعض جائز ہے مصنف نے بعض کاذب اختیار کرتے ہوئے اعتبار قبل الذکر کا کتاب
 کیا ہے۔ جواب (۵) بعض اشیاء میں اعتبار قبل الذکر عند العرب جائز قرار دیا گیا ہے لکن وہ استثنائی البتہ تھا جس میں (۱) اللہ
 تعالیٰ (۲) رسول اللہ (۳) ائمہ (۴) فرس (۵) لیبث ہیں۔ جواب (۶) چونکہ اقتراح خلیفہ اقتباس میں لایا ہے تو اس میں
 اصل یعنی قرآن پاک کا لحاظ کیا جائے گا اور قرآن پاک میں لفظ اللہ ذکر کرنی قبل ہے لہذا اعتبار قبل الذکر لازم نہ آئے گا کہ
 اللہ تعالیٰ میں اور یہ اعتراضات العرفۃ فیما الیہ صعد انکم علیہ الخ۔ جواب (۷) مرجع ہم اللہ میں ذکر ہے لہذا اعتبار قبل
 الذکر لازم نہ آئے گا اور تفسیر کا ذکر فی اول الکتاب کن یہ لفظاً بقا واجب و محتمل ہے لایستقل ان ابتداء المسئین یا
 المقصیۃ۔ جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنی کتاب کو تفسیر کے ساتھ شروع کیا ہے۔ نہ مگر کیا ہے تو
 اعتبار قبل الذکر لازم آتا ہے کیونکہ تفسیر میں اللہ الرحمن الرحیم مرجع ذکر ہیں اگر ابتدا، بالانسیہ نہیں کیا تو ترک اتس
 باحدیث لازم آتا ہے و محکم سرزی بالحدیث اور ہم اللہ صواب لانا لقول سے جواب دے رہے ہیں کہ ہم حق ذاتی اختیار
 کرتے ہیں کہ ابتدا، بالانسیہ نہیں کی اور ہم اللہ کو جو کتاب نہیں پایا لہذا لازم قبل الذکر والا نکال برقرار ہے۔ دوسرا ہوا کہ
 ترک حدیث لازم آئے گا تو شارح نے اس کے تین جواب دیے۔ جواب (۱) احادیث پر عمل کرنے کے اور طرق بھی ہو سکتے
 ہیں اس لئے کہ حدیث میں لم یکتب کے الفاظ نہیں بلکہ لم یجد اور کالفاظ بھی کتابت سے ہوتی ہے کبھی تلفظ لغوی
 سمجھتی ہے کبھی خطیہ لہذا (یعنی دل میں تصور نہ لیا جائے) کے ساتھ ہوتی ہے تو مصنف نے تفسیر کو لفظاً نہیں اجتہاد ان سے
 بڑا لایا ہوا تحت تصنیف دل میں تصحیح کر لیا تو ابتدا، بالانسیہ ہو گیا لہذا ترک و مخالفت حدیث از سر نہیں آئے گی (۳) یا مصنف۔

نے تسمیہ کو تحریر کیا لیکن صرف علی القصد التبرک نہ بل قصد الخیریت تو تینوں صورتوں میں حدیث پر عمل ہو گیا اور انشاء فی الذکر بھی لازم (ن) آیا۔ تسمیہ و انشاء کا شرع کھنڈائی کا جواب کل افعال ہے جو جو متعدد جواب (۱) سے ظاہر ہوتا ہے کہ تسمیہ جزء کتاب نہیں اور البیضاء المکملہ طیبہ من مایہ (یعنی حمد) جزء کتاب ہے یہ عقل، انجسویہ، قہما ہے حالانکہ مصنف تو دونوں میں کسیہ کرنے کی جہد بلیغ فرما رہے تھے کہ انقدم تو شرع کی یہ بات مانیں کے معارضہ (۲) اور معارضہ ہے کہ مادی باطن کی ابتدا، باقصر ضروری ہے۔ اور حمد کا ذکر ضروری نہیں یہ اجماع عقلی ہے یہاں وجہ ہے کہ بہت سے معصنین نے حمد کو ترک کر دیا جیسے صاحب کا فیہ مصنف بخاری وغیرہ تسمیہ کو کسی نے بھی ترک نہیں کیا تو شارح کا جواب اجماع کے بھی خلاف ہے۔

والصعود للحرکۃ للبع غرض! صعود کی تحقیق تہوی کا بیان اور افعال کا جواب صعود کا تہوی معنی: لحرکۃ من الکائنات الاصل ان الکائنات الاصلیۃ متحدہ یعنی نچلے مکان، جبکہ سے مکان عالی کی طرف حرکت کرنا۔ سوالیہ یہ معنی یہاں تحقیق نہیں ہو سکتا کیونکہ عقلی ہوگا اللہ تعالیٰ کی طرف جڑ سے ہیں پاکیزہ کلمے مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو پر کسی جگہ موجود ہے اس کی طرف کلمات کا صعود ہوتا ہے حالانکہ ذات اللہ بہت مکان سے منزہ ہے کائنات اسلم تعالیٰ من انجس و البیضاء۔ جواب! الصخر سے جواب! سد ہے جس کہ یہاں صعود کا بخاری معنی سرلو ہے یعنی التوجہ الی العالی منزلہ و مرتبہ (صعود معنی توجہ ہے جو زاہد مکان سے منزلہ و مرتبہ ہوا ہے کما ان اللہ تعالیٰ کی طرف کلمات طیبہ توجہ ہوتے ہیں جو مرتبہ کے اعتبار سے بلند ہے نہ کہ مکان اور جہت کے اعتبار سے واللہ اعلم من الکلمۃ بمنزلہ التضرع من التضرع۔ فائدہ! واللہ اعلم من الکلمۃ میں متعدد توجہات ہو سکتی ہیں (۱) من التضرع طرف مستقر، فرد تہذوف کے متعلق ہے مقصد ہوگا کہ کلمہ باخوذ ہے کلمات سے ہر ایک کہ حر باخوذ ہے تہذوف سے (۲) من ابتدائے اتصال ہو سکتی ہوگا کلمہ کا اتصال کل کے ساتھ ایسا ہے جیسے حر کا اتصال تہذوف کے ساتھ (۳) من اعتبار کے معنی میں ہو سکتی ہوگا کلمہ باقتدار کھرا ہے ہے جیسے تہذوف، تہذوف تہذوف۔ غرض شارح افعال کلمہ کی تحقیق بیوقوفی کا ذکر کرنا۔ تہذیف (۱) کو اعداد ہے جو ایک پر دلالت کرے جیسے رطل (۲) تثنیہ دو پر دلالت کرے جیسے رجس لان (۳) جمع دو ہے جو بافق لاشئین پر دلالت کرے اور اس کے اعداد سے اس کا واحد بھی موجود ہوا اور اس کی طرف ضمیر واحد مؤنث کی راجع ہو (۴) اسم جمع دو ہے جس کا بافق بافق لاشئین پر ہو لیکن اس کے اعداد سے واحد موجود نہ ہوا اور اس کی طرف بھی ضمیر مؤنث راجع ہوئی جیسے رطل، رطل، فرق جن اسم الجمع و اسم الجمع اوزوں میں مابجا یا تعداد یہ ہے (۱) کہ دونوں کا بافق بافق لاشئین پر ہوتا ہے اور (۲) دونوں کی طرف ضمیر واحد مؤنث راجع ہوتی ہے اور دونوں میں چند فرق ہیں (۱) جمع بیحد و معانی ہوتی ہے جب کہ اسم جمع صرف معانی ہوتی ہے لاصیہ (۲) جمع کا واحد من لفظ موجود ہوتا ہے جب کہ اسم جمع کا واحد من ذات لفظ نہیں ہوتا (۳) جمع کی تقسیم ہوتی ہے جمع کثرت اور جمع کثرت کی طرف مرجع کی تقسیم نہیں ہوتی (۴) اسم جمع کی تصریح لفظ

ہوتی ہے جسے رتبہ کی تفسیر کتب درحط کی درحط، بخلاف الجمع کہ ہفتہ تفسیر اس کا ردائی المفرد ہوتا ہے۔ جنس اودہ ہے جو کلم
اکثر واحد اور الفوق الواحد پر جمی جائے اور قلیل اکثر کے مابین فارق ۳ دیا کرتا ہوگی تو مفرد واحد مراد ہوگا اگر تاہم ہوگی تو
فوق الواحد مراد ہوگا جیسے مفرد و قرآن کی جنس ہے۔ اسم جنس اودہ ہے جو قلیل اکثر پر صادق آئے لیکن لاریق تاہم واحد
ہا اور الفوق الواحد پر ایک ہیہ یا غلط لایا جائے جیسے، ایک نظر کو بھی کہا جاتا ہے سند کو بھی کہا جاتا ہے۔ دونوں میں فرق واضح
ہے۔ فرق بین اسم جمع و جنس دونوں میں ایہ اختلاف یہ ہے کہ دونوں میں مفرد و جنس مابا اختلاف یہ ہے کہ جنس اسم
جنس کی طرف ضمیر موصوفہ دہ کر دونوں واضح ہو سکتی ہیں بخلاف اسم الجمع اس کی طرف ضمیر موصوفہ راجع ہوتی ہے۔ **مسند**
للمسند مقصود یہ ہے کہ لفظ کلم کے بارے میں علامہ کرام کا اختلاف ہے۔ جمہور علامہ کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم کی وضع معنی جنس
تیلے ہے اور یہ جنس ہے جب کہ علامہ مطرزی اور صاحب المصاب کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم جمع ہے۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ
لفظ کلم کا اطلاق (استعمال) الفوق الاثنین پر ہوتا ہے اگر جنس ہوتا تو کسی جگہ پر اس کا اطلاق واحد پر بھی ہوتا۔ جواب اس
جانب انجور یہ ہے کہ استعمال کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ اس میں تفسیر تبدیل ہو سکتا ہے وضع کو دلیل بنایا جاسکتا ہے باعتبار
الوضع کلم کا اطلاق واحد و الفوق الواحد دونوں پر ہو سکتا ہے لہذا کلم جنس ہوگا۔ دلائل جمہور دلیل (۱) **الیہ یصعد الکلم**
الطیب اُمر الکلم جمع ہوتا تو صفت الطیبہ ہوتی چاہے جنی کیونکہ جمع کسر غیر زی المتعل کی صفت واحد موصوفہ آتی ہے
دلیل (۲) **الکلم فَعُولٌ** کا وزن میں اور ان الجمع میں ہے حالانکہ اور ان جمع موصوفہ و مضبوط ہیں۔ دلیل (۳) **مرجع**
ہوتا تو تفسیر کسرہ آتی حالانکہ کلم تفسیر آتی ہے کیونکہ جمع کی تفسیر اس کے مفرد سے آتی ہے۔ دلیل (۴) **احد عشر** سے تسع و اثنان
تک اعداد کی تفسیر مفرد اور منصوب ہوتی ہے اور لفظ کلم بھی احد عشر کی تفسیر واقع ہوتا ہے کہا جاتا ہے **احد عشر کلم** اگر
جمع ہوتا تو تفسیر نہ واقع ہوتا۔ دلیل (۵) **مرجع** ہوتا تو اس کی طرف ضمیر واحد موصوفہ راجع ہوتی حالانکہ واحد مذکر کی ضمیر راجع
ہوتی ہے جیسے **یسر فون الکلم عن مواضعہ**۔ دلیل (۶) اگر کلم جمع ہوتا تو وہاں سے خالی نہیں جمع سالم ہوگی یا جمع
کسر جمع کسر میں تاہم واحد کی سلامت نہیں ہوتی حالانکہ یہاں سالم ہے اگر جمع سالم ہوتا اس کے آخر میں واؤن ہوتا ہے
یہاں نہیں ہے کثرت دلائل کو مد نظر رکھتے ہوئے مذہب جمہور کو راجع قرار دیا گیا ہے۔ شارح تفتازانی بھی مذہب جمہور کو راجع
قرار دے رہا ہے اس کی تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ کلم کلک کے ساتھ وہی نسبت ہے جو تکرار تکرار کے ساتھ ہے جس طرح تکرار
ہے تکرار اس کا مفرد ہے اور تاہم فارق ۱ جمہور ہے اس طرح کلم جنس ہے کلمہ اس کا مفرد ہے اور تاہم فارق ۲ جمہور ہے اور کلم باعتبار لفظ
مفرد ہے اور باعتبار معنی جنس جمع ہے یعنی تفسیر پر صادق آتا ہے گویا لفظ کلم دو جمعین باعتبار اس کے ہے باعتبار لفظ مفرد باعتبار معنی
جنس جمع ہے اس کا جمع معنی کہا جاتا ہے اس بنا پر اس کی صفت واحد ذکر کر لی گئی جاسکتی ہے نظر اُلی جبب اللفظ اور صفت

واحد و سوت بھی لائی جاسکتی ہے نظر الی جانب الیمنی اس کی مثال کلام مجید سے بیان کی کاظم اعجاز نقل مقرر صفت ذکر ہے
کاظم اعجاز نقل غاویہ یہاں صفت واحد و سوت ہے کہ کاظم لعل علی الکثیر شارح بیان صفت کے بعد بیان استعمال کر رہے ہیں
لفظ کلم کی وضع اگرچہ سنی میں کیلئے ہے مگر بعد اس کی استعمال علی الکثیر دہانے لگی (ما فوق الاثنین کلم میں کلموں کو کہا جائے گا)
اب اس کا اطلاق واحد پر نہ ہو گا کی وجہ سے بعض حضرات کو ملاحظہ ہو گیا اور انہوں نے کہو یا کہ لفظ کلم جمع حقیقی ہے یعنی جمع
میخوی و معنی ہے کہ ان حضرات میں صاحب باب علامہ طبریزی شامل ہیں شارح جتنا زلفی ان کی تردید کر رہا ہے کہ ان کو
ملاحظہ ہو گیا ہے کلم جمع میخوی نہیں ہے اس کی دو دلیلیں بیان کریں (۱) الیہ صمد الکلم الطیب میں الطیب صفت کا ذکر نہ
اس کے جمع حقیقی ہونے کی نفی کرتا ہے (۲) کلم اوزان جمع میں سے نہیں ہے حالانکہ اوزان جمع محصور و مضبوط ہیں۔

فلا یحصى ان یشک! بے شارح تھکا زلفی نقل دہانے فرمایا کا خاصہ بیان کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ نقل کی تفسیر
سے واضح ہو گیا کہ کلم ایک جمع ہے جسے تفریح ہے اور کب جمع ہے یعنی یہ جمع معنوی ہے جس طرح تفریح ہو کر جمع ہے اور
کب اسم جمع ہو کر جمع معنوی ہے اور اس کے جمع معنوی ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے بلکہ جمع معنوی ہونا قطعی
ہو چکی ہے اسی طرح یہ ات بھی قطعی و یقینی اور شک و شبہ سے خالی ہے کہ کلم ایک جمع نہیں ہے جس طرح کب اور کب جمع ہے
یعنی جمع حقیقی و میخوی نہیں ہے جس طرح کب جمع نہ کی جمع حقیقی ہے اور کب جمع نہ کی جمع حقیقی ہے کلم ایک جمع نہیں ہے۔

لعلی لولہ والکلم ان کلن جمعا عزوا لا یحصى والنصواب وان کان بالواو۔

فرض شارح اعجاز علی الصفا اے حاصل افعال یہ ہے کہ نقل سے یہ ات ثابت ہو چکی ہے کہ کلم کا جمع معنوی ہونا یقینی اور
قطعی ہے اور جمع میخوی نہ ہونا بھی یقینی ہے تو مصنف کا ان کا ان معانی ان شرطیہ و کلیہ (بقول شیخ الادب مولانا علی ہمدانی)
استعمال کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ ان شرطیہ شک کا معنی دنا ہے حالانکہ یہاں کسی قسم کا شک نہیں ہے کہ کلم کلم کا جمع
معنوی ہونا یقینی ہے اور جمع معنوی نہ ہونا بھی یقینی ہے لہذا ان شرطیہ کو استعمال کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ شارح
تھکا زلفی نے غور و کلام استعمال کیا ہے جس کا معنی جمع القلب ہے مقصد یہ ہے کہ ان شرطیہ و کلیہ کے استعمال سے میرے
قلب کو صدمہ اور سوزش پہنچی ہے صواب یہ تھا کہ ان وصلیہ ذکر کر کے ان کا ان خطا کہتا۔ تجربہ ائیدر غلط زلفی کے افعال کے
شہرہ جملات ہیں (۱) ان کا ان جماعتیں ان وصلیہ ہے شرطیہ نہیں ہے اور اس سے نقل واؤ کا حذف شائع ذائقہ کی کلام العرب
محمود کا قرآن مجید میں ہے قالت انی اموؤ بالمرجان تک ان کعبہ قلیہ میں ان وصلیہ ہے شرطیہ نہیں ہے ورنہ معنی غلط
ہو گا کہ تو نقل ہے تو اللہ کی پناہ مانگی ہوں ورنہ نہیں تجھ صاحب دہانے ان وصلیہ سے پہلے واؤ کا حذف کرتا ہے اور عبارت
دہانے الص عبارات ہے تو یہاں بھی واؤ محذوف ہے نیز علامہ تھکا زلفی نے معلول میں ایک مقام پر خود ذکر کیا ہے کہ بیان وصلیہ

ہے اس سے قبل اور مضاف ہے (۲) اس تسلیم کر لیا جائے ان شرطیں ہیں جو اس پر کیا ہے کہ یہاں لفظ مضاف ہے عبارت نظر ہوگی۔ والکلم ان کان جمعا فهو جمع یفرق بینه و بین واحدہ بالقاء و کل جمع ینصرف المفعول مقصور منصرف ہو ہے کلمہ تفریق ہے تفریق معنوی ہے لفظ مفعول ہے مکی جمعی کما متبادر سے مراد ہے اور یہی مکی کی معرفت مذکور بھی لائق جانچنے کے ہے موقوف بھی تو اس معنی میں ہے کہ کوئی وقت ہے اور نہ ہی گزارہ ہے (۳) مصنف نے ان شرطیں کیا ذکر ہے۔ یہاں طلبہ کو یہ تسلیم کرنا ہے کہ بعضہ شرطیں ہیں حیثیت کے تو ان میں سے ایک بتاؤ پر مخاطب کو جمعیت میں شک ہو گیا۔

قوله من محامد من الکلم بآیاتا لعلی ما قل النبی علیہ السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله کبر اذا قالها العبد عربی بها الملک الی السماء فحیا بها وجه الرحمن لا ذالم یکر له عمل صالح لم یقل وإنما صلح الجمع المنکر بآیاتا للمعرف المنصرف نعتا سبجی من ان الکوة نعتہ بالوصف کن والکوة لان التکبر هنا للتکثیر وهو یناسب المعجم والمحامد جمع محمودة بمعنی الحمد وهو مقابلة الجمیل من جملة وعبرها بالثناء والتعظیم باللسان وتشکر مقابلة البعثة بآیاتها وتعظیم النعم قولوا اوعظاوا اعتقادا فلا تنصاف الحمد باللسان کان بیان الکلم بها یناسب والشرع جمع مشرعة الجاء وهي مورد الشریعة والشرع والشریعة ما شرع الله لعباده من الدین الی الظہر و بین وحاصله الطريقة المعجمیة الثابتة من الی علی السانم جعلها علی طريقة الاستعارة المعکبة بمنزلة روحیات و جمادات فانبت لها مشارع یردھا المعترضون الی زلال الرحمة والرضوان وبهذا التطریق انت لقول العبادة الذي هو مهبط العارف الرحمن مطلع نوار العرفان ریح القبا التي بها روح الابدان وتساء الاعضان فی الفیصل الاول ریح الصفاء ومهبها المستوی مطلع الشمس اد اسرى الليل والنفار ويقابنها النور والعراب تزعم ان البور تزعج السحاب وتشتت فی الهواء ثم نسوفه فاذا عملا كشفت عنه واستجلت الصبا فوزعت بعضه علی بعض حتی یصیر کسفایا احد الم منبر مطویر یسمی به الاشجار والقون الثانی من المصادر المشادة لم یسمع له لان انشاء الریادة والارتفاع یشد نمی یعنی نماء وما ینمو نموا و حقيقة النور الزیادة والارتفاع فی انظار الجسم غنی نشا سب طبیعی ثم فی وصف المحامد بما ذکر للمبح الی قوله تعالی تسرب الله مثلا کلمة طيبة کتسحرة طيبة اصلها ثابت ولم یرع فی لسماء کان المحامد کما کانت هی الکلم الطوبی و لکنمة الطيبة کسحرة طيبة فالجمعة شجره اصل هو الایمان والاعتقاد انت و فرع هو الاعمال والطاعات

ہواؤں کا چلنا ہے اور غفران کے الوار کا طلوع ہوتا ہے (ثابت کیا) باد صباہ کو جسکے ساتھ بدن کی راحت ہے اور ٹھنڈوں کا بڑھنا ہے یہ کچھ قبل اول کا مٹی باد صباہ ہے اور اس کا بار بار چلنا سونے کے طلوع ہونے کی جگہ ہے جبکہ دن رات برائے ہوں اور اس کے مقابلہ میں دیر آتی ہے اور عرب ٹھکان کر چلا گیا کہ دیر ہوا بادلوں کو اکٹری ہے اور ان کو بانہ کرتی ہے ہوا میں پھر چلتی ہے ان بادلوں کو جس جب وہ بادل بلند ہو جاتے ہیں تو یہ ہوا اس سے ہٹ جاتی ہے اور باد صباہ کا استقبال کرتی ہے اور اس کے بعض کو غلط پر تہہ تہہ رکھ دیتی ہے یہاں تک کہ وہ ایک گھوٹا بن جاتا ہے پھر وہ بارش برساتی ہے جس سے درخت بڑھتے ہیں اور تول وانی مصادد شجرہ میں سے ہے اس کیلئے کوئی دوسرا لفظ نہیں سنا گیا۔ اور نماز پڑھتی اور اورنگ کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے کی منی لہو (الوئی) اور لہو لہو (الذی) اور لہو کا حقیقی معنی ہے زیادتی جسم کے تمام اطراف میں نہ سب طبعی کے طرح پر پھر یہ کہ مصروف کرنے میں اس صفت کے ساتھ جوڑ کر کی گئی ہے اثناء ہے اللہ تعالیٰ کے قون و ضرب اللہ شکر طبعی کثیر طبعی صلبا ثابت و فرمائی اسناد کی طرف ہی ایک خاصہ جب تھے وہ کلمات طبعی اور کثیر طبعی کثیر طبعی کے ہے نہیں اور ایک اور صفت ہے جس کیلئے جڑ ہے وہ ایمان اور اعتقاد میں اور شریعہ ہے وہ اعمال اور طاعات ہیں۔ اور اسکی تحقیق یہ ہے کہ جہاں کہ چغت میں زبان کا نفس ہے نہ صکر کر تحقیق اللہ تعالیٰ کی حمد جہاں کہ ایمان زنی نے تصریح کی ہے انکی تحریر میں نہیں ہے کمال کا قول الحمد للہ بلکہ حمد ہے جو مشعر ہوا انکی تنظیم کے ساتھ اور خبر دے انکی بڑی بیان کرنے سے بھی اعتقاد رکھنا اس کے متصف ہونے کا صفات کمال کے ساتھ اور ترجمانی کرنا انکی زبان سے کہتے کیا تھا اور لے آتا اس ج کو جو دالت کرے اس پر اعمال سے پس اعتقاد اصل اور جڑ ہے اگر وہ نہ ہو تو جو شجرہ خبیث کی طرح ہوگی جو اکھڑا دیا گیا ہو زمین کے ویران کو کوئی قرار نہ ہو اور عمل شرع اور شریعہ جہاں کہ نہ ہو تو حمد کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف لڑا نہیں ہو گا اور اس بھی قبولیت نہیں ہوگی بخلاف اللہ کے جسکی شریعت نہ ہو اور بخلاف درخت کے جس پر کوئی پھل نہ ہو اس لئے کہ فاس ایسا ہے جہاں کہ اصل کرنے کا اور درجہات کو بند کرنے کا اللہ تعالیٰ نے فرمایا انیس الصالح رفیع اور حدیث پاک میں اور اشارہ ہے کہ جب اس کیلئے عمل صالح نہ ہو تو وہ قبول نہیں ہوگا پس پھر وہ کیا مصنف نے اس بات کی طرف کہ عباد کے درخت کیلئے ایک اصل ثابت ہے وہ اعتقاد و رافع ہے اسلامی جو کہ جی ہے عظیم و حید و صفات پر اور ایک شان و فرخ ہے جو بڑھنے والی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف مقبول ہے اس کے بن اور دو عمل صالح ہے جو حقائق جو شریعت طبریہ کے جوئی ہو علم الشرائع و الامام کام پر اور اشارہ کیا مصنف نے قصص اور اداس کی طرف الیہ صحت انکم الطیب کہتا تھا طرف کی تقدیم کے ساتھ جو کہ مفید ہے اقصا میں کیلئے اور غلام صانع یہاں تھا جو کہ خبر دینے والا ہے احترام ہے۔

غرض شمار ح بیان ترکیب اوصاف انکی علم طیب اظہار تقریر یہ ہے کہ من تمام انکم طیب سے حال ہے اسی کا نام

ایک صورت اس کو گناہ کی صفت کے ساتھ موصول کر دیا گیا تو سرفاضل میں عموم و استسراق ہو گیا تاہم کو فیہ جو رسمی مرد ہو گیا اس مقام پر بھی گناہ کو لا حول و مان مشارک کی صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے تو محمل میں بھی عموم و استسراق آ جائے گا اور ممکن ممکن میں مناسب یہ ادویہ کے (۲) تکثیر بھی نقل کیے ہوئے ہے اور بھی تکثیر کیے جیسا کہ حضرت مکر کا مراد ہے یہاں تکثیر نقل کے لئے ہے ترہ قرعہ میں ہر ادویہ کو نقلی غلام نظم ای کل نفس یہاں تکثیر تکثیر کے لئے ہے اور عام میں کہا جاتا ہے کہ کشف شرانی من کل شر یہاں بھی تکثیر کے لئے ہے اور محمل کی تکثیر تکثیر کیے ہے اور تکثیر میں عموم و استسراق ہو گیا ہے لہذا بیان مقام درست ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ حضرت صاحب کے محقق مینوی رضوی: اصطلاحی کا بیان حاصل دیکھ کر محمل کو جمع ہے عمرہ صدر بھی معنی الحمد (ستون) ہے۔ وہ مقابلہ الجمل سے اصطلاحی معنی بیان کیا وہ یہ کہ کسی امر جمل کا مقابلہ کرنا خواہ وہ امر جمل محبت ہو یا غیر محبت (شعبہ بالمراسم کے ساتھ کسی نوع و اسم کے بیان ہے جو بالفاظہ متعلق ہے مقابلہ کے بالمراسم جاز و مجرور شام کے متعلق ہے حاصل توبہ جو یہ ہے کہ کسی کے فعل جمل پر ان کی توبہ کرنا انسان کے ساتھ خواہ محمود کی جانب سے حامد پر انعام ہوا ہو یا سدا لشکر کے شکر کی توبہ کی ہے کہ توبہ کا مقابلہ کرنا منجمل تنظیم کے اظہار کے ساتھ خواہ اظہار تنظیم بالمراسم ہو خواہ بالمراسم و بالاعتقاد ہو خواہ بالارکان و بالعمل جو حاصل توبہ کی ہے کہ شکر وہ ہے کہ کسی کے انعام کے مقابلہ میں اس کی توبہ تنظیم کی جائے خواہ زبان کے ساتھ خواہ باقلب خواہ بالاعتقاد و مجرور میں قرآن: یہ ہوگا کہ محمول (انسان) خاص ہے متعلق (بالعمرہ او غیرہ) عام ہے شکر کو مورد (انسان جتان و ارکان) عام اور متعلق (محبت) خاص ہے۔ فلاختصاص الحمد: سے شرع تو خلی متین و بیان کر رہے ہیں چونکہ ہم بھی نفس بالمراسم ہے تو ہم کو انکم کا بیان بہا انساب ہے کہ نہ ظہر بھی نفس بالمراسم ہے۔ والمشتل عرض شرع ان کی حقیقت لغوی کا بیان مشارع مع مشربہ ہے (مکی معنی کی وضاحت کیلئے مضاف الیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جس طرح یہی مشربہ المادہ کا مکی ہے حالانکہ لہذا کاس تحقیق میں کوئی اصل نہیں ہے) مشربہ کا معنی اپنی چیز والی اشیاء کے وارد ہونے کی جگہ جسے سورہ بھی کہا جاتا ہے (تالاب: ای گھاٹ) مشاربہ کا سومرف جرنہ یا سہرہ ہوا۔ والشرع والشرع خاص سے شریعت کی لغوی اصطلاحی تحقیق کا بیان ہے شرع کا لغوی معنی الاظہار ہے یہی حقیقی معنی ہے، فعل میں تالاب جو معنی کیا گیا اس لیے کہ وہ بھی قابلہ لشاربین والواوین ہوتا ہے اسی لیے اس کو مشربہ کہا گیا اصطلاحی معنی اثر شریعت و دین ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے کیلئے مشربہ و خابرا فرمایا ہے اور حاصل شریعت دین ہے کہ دین نام سے اس طریقہ معبود و معلوم کا جوئی کریم ^ﷺ سے ثابت ہے۔

جعلها على طريقة الاستعارة - غرض شارح بیان استعارات الاستعداد الی (۱) اسقف نے شریعت

معلوم کردہ صفت و باقائے کے ساتھ تشریح دی ہے کہ مٹی دار اور مٹی دار زمین ہے یہ اصطلاح کلیہً جسے اوقات و
ہجرات کہتے (مشارع) اٹھایاں کہ ہوتا تو نہت ہے ہے یہ اختیار و تجویز ہے تشریح و بیان کرتے ہوئے اشارہ کرتے
ہیں کہ جس طرح مشارع پر حرکات اپنی جہاں بچائے کیلئے دار و پست ہیں اسی طرح اللہ کی رحمت و مشیت کے قیام اور
خالصی پائی کے واسطے بھی شریعت کے مابین (قرآنی آیات و نصوص) پر دار و پست کر پائی اور عانی و اس بچاتے ہیں یہ استعارہ
روم (۲۰) کو بخود اظہار کرتے ہیں کیا قیامت اعلان حال کے حسب رتبہ سے تشریح دی کہ مٹی دار اور مٹی دار زمین ہے تشریح طبری انفس
ہے یہ استعارہ و لکن یہ نہیں وہ تشریح و بیان کی کہ جس طرح بلاد مہمہ کیے چلتے ہے پھر ان میں زمین کی دار و پست میں درختان میں درختان اور
پھولوں میں پھولوں "نیز اوقات شریعت اعلان میں رحمت و فضل میں غناء و پست ہے اسی طرح قیامت اعلان کی ہے اللہ
کے اعلان کی انوار و اسباب و قیامت ہے (کمال رسول اللہ ﷺ) طرقات اہل بیت و مہمہ قوم عابد و نور ان کے اعلان و طرقات
ہوتے ہیں جس کی بذلت و اول کو فرشتہ و سرست قائل ہوتی ہے پھر حسب عباد کیلئے مابین و اوقات رہتے ہے یہ استعارہ
تجلی ہے انوار و افعال و غیر و مہمہ سے ہے استعارہ و تشریح ہے تہ و اشیاء جس طرح ان سے ان تہ و پست و مہمہ و مہمہ
سے اوقات و تہ و پست ہے مہمہ کی تحصیل اسی طرح ہے کہ شریعت کو تشریح دی گئی ہے تہ و پست و مہمہ کی تشریح و تہ و پست
فوائد و مہمہ و تہ و پست ہے یہ استعارہ و اوقات رہتے ہے یہ استعارہ و تہ و پست ہے تہ و اشیاء و اوقات رہتے ہے
تشریح و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
ہیں (تہ و مہمہ) تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
میں بھی و تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
استعارہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
ہے یہ استعارہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے

و من بعد المشرقین فطالع الشمس - غرض شانہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
و من بعد المشرقین کا جواب کرتا ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
ہیں۔ اور مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
یہاں کہ تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
و تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے
اس کو جواب کہتے ہیں مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے تہ و مہمہ و تہ و پست ہے

کو نہ کہا جاتا ہے خود ذات، بل تعالیٰ کے متصف، وصال کالیہ کا اعتقاد، اور خواہ اس کا متبدل، بل ان جو خواہ اس بارہا کون
والعصا، جیسا کہ حق ہی سرگب من الشیء والمشاہد ہو گیا، بشرطہ اعتقاد و شجرہ کیلئے منزل اصل ثابت کے ہے اگر
اعتقاد صحیح نہ ہوگا تو میرا منزل خود خواہیہ کے ہوگا اصل حوالہ نہ کہن قر اور اصل صراط شجرہ کیسے منزل فرار اور شاخوں کے
ہے اگر میں صراط نہ ہوگا تو میرے کیلئے غامض الی اللہ اور تعالیٰ عنہ اللہ ہو گیا اور میرا یہ وہ دور اور میری طرح ہوگا جس کی کوئی شان نہ
ہو اور یہ شجرہ ہوگا جس پر کوئی نہیں نہ ہوگا کہ عمل میں وسیلہ ہے حصول بہت اور دفع روہت کا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے
و اصل اصحاب یہ بعد پریش کی حمیرا، مروج عمل صراط ہے اور شجرہ کا مروج غم خیم ہے وقال النبی ﷺ اذ الکم یکن الی عمل لم یعمل
ان سے ثابت ہے کہ بعد ازل کے بارے میں تصوف نے مشاہد کیا کہ شجرہ کامل ثابت ہے اور وہ اعتقاد اور اخ اصحاب ہے جو
حق نے یہ وہید وصفت کے طبع پر اس طرح شجرہ کیلئے فرع (شاخیں) ہے جو نائی الی اللہ اور حصول اللہ ہے اور وہ عمل صراط
ہے جو شجرہ کے بارے میں حق ہے جو عمل صراط شجرہ کا کام ہے۔ **واشار الی الاختصاص بالغیر** بیان
کات الی بعد من الیہ کی طرف تو قدم میں نکلتا اختصاص، مگر ہے کیونکہ قدم، عقد الی فی علیہ انصر اور بعد فعل
مضارع ذکر کر کے اشارہ کیا سوو کے اتہم و تجدہ کی طرف۔

قوله عسى أن جعل تعميقي للمعاملة مع العلم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على سلامة قدره والشرعية نعم الفقه وبغيره من الامم والثابتة بالدلالة السمعية كمنهنية الرواية والمعاني: يكون الا حجاج والقباس حجة وما اتبه ذلك و اصول الشريعة الدلتها: تكليفية وميانية الاصول ما ينسب الى علم الفئات والصفات والسيئات وتجهيد هالسيوتها واصلاحها بكونها عليا وفق الحق وبهج النصاب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة الى علم الفقه ومعانيها المعمل الجزئية المفصلة على كل مسألة مسئلة ودلتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ الشريعة نظام ادبيا والوهاب العقلي وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وبلهم انساب الى دار الجراء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودرج الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بالدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته واصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشمل عليه علم الكلام البحت عن احوال الصانع واسوء والا مامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام.

ترجمہ: علی ان یصل پہ مطلق کرتا ہے عبادہ کو بعض نعمتوں کے ساتھ مشروط کرنے کے لئے طہر کے امر کے عقیم ہونے کی طرف ضمنی تعینف الواقع ہوئی ہے اور حالات کرنے کے لئے اسکی حالات قدرہ اور شریعت عام ہے فقہاء غیر فقہ کو یہ اسود سے جو ثابت ہیں اور اصولیہ کے ساتھ شمس مستر روئے کے اور معادار۔ جہاں کے بحث ہونے کے اور قیاس کے بحث ہونے کے اور اس کے مطابق اور اصول شریعت ہو اور انکلی ہیں اور مالی اصول وہ ہیں جس پر وہ اصول مبنی ہوں۔ علم ذات اور صفات اور نبوت سے اور ان کی تحدید اور کبر اور ان کی احوال کرنا حق کے مطلق اور صواب کے طریق اور غرض شریعت اس شریعت کے احکام میں تفصیل جو بین کے لئے ہیں علم فقہ میں۔ اور ان کے معانی وہ مطلق جزیعہ تفسیر ہیں نہ مسئلہ پر اور ان معانی کا درجہ ہو ان کا غیر اور باریک ہونا ہے کہ ان تک ہر ایک سہولت کی تھوڑی سی کٹاؤں سے وہ یہ تمام نہیں ہیں۔ وغیرہ اور جواب دہ کئی ہیں اسے کہ شریعت کے ساتھ ہی دنیا کا حکام ہے اور آخرت کا ثواب ہے اور فقہ کے معانی کے اتنی ہونے کی وجہ سے علماء کے درجات کی بلندی۔ ہے اور ثواب کے حاصل کرتا ہے وہاں اور مشرب اور اس کام میں شمار ہے اس بات کی طرف کہ علم اصول فقہ فقہ سے اور ہر علم کا ہے کہ علم ہے اس لئے کہ احکام ہر قسم کی معرفت اول تفصیلیہ کے ساتھ بقوف ہے ذرا کلیہ کے انہوں کی معرفت پر اس حیثیت سے کہ وہ پہنچیں وہی احکام شریعت تک اور دووقوف ہے باری تعالیٰ اور اسکی صفات کی معرفت پر اور صدق مطلق اور اسکی معجزات کی دلالت پر اور انکلی مشاہد پر ان چیزوں میں سے جن پر علم کا مشخص ہے جو بحث کرنے والا ہے منافع نبوت اور مست عباد کے احوال سے اور تن چیزوں سے جو ان کیساتھ متصل ہو قانون اسلام کے مطابق۔

قوله علی ان جعل التعلیق بالغ غرض شارح ایک احوال: کا جواب ہے احوال یہ ہوتا ہے کہ: نایاب اور نادر اور غیر یہ اور عبادہ جمع مستغرق ہے جو متخصی ہے کہ عبادہ تمام نعمتوں کے متناہی میں ہوں تو کیا جو ہے علامہ صدر نے عبادہ کو متخصی کیا۔ یا صرف علم شریعت کے ساتھ اور صرف اس کو محمود عبادہ دیا ان میں نیاست ہے۔ جواب: شارح نے جواب دیا کہ علامہ صدر اشریہ علم محمود علیہا کا اشارہ کر رہے ہیں فقہت و شرافت و جلالت علمی طرف گویا اصل بحث یہی علمی ہے باقی نعمتیں اس کے مقابلہ میں کم اہم ہیں۔ واللہ الشریعة نعم الفقه الی قوله وہی هذا الکلام۔ غرض شارح متحن کے الفاظ کا حلقہ کی توضیح و تشریح اور اشریہ سے شارح غلط شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ شریعت سے فقط علم فقہ مراد نہیں ہے بلکہ فقہ و غیر فقہ و غیر مراد ہیں لیکن غیر فقہ سے وہ اسودہ کی مراد ہیں جو انکی مراد وہ دلائل نقالیہ سے ثابت ہیں جیسے مسئلہ نبوت، باری تعالیٰ و مسئلہ عبادہ و مسئلہ کن اول شارع فقہ و کون القیاسی فقہ وہ امور جو دلائل معنیہ سے ثابت نہیں بلکہ دلائل عقلیہ سے ثابت ہیں وہ شریعت سے مراد نہیں ہیں۔ سوال اولہ معنیہ کی تفصیل کیوں کی گئی وہ امور جو دلائل عقلیہ سے ثابت ہیں شریعت میں شامل کیوں نہیں۔ جواب: انھیں کی وجہ یہ ہے کہ لفظ شریعت متحن میں اصول کا معنا ہے یہ ہے درمناہ یہ

ہے کہ اضافت شخصیت کا فائدہ دیتی ہے اب اصول شریعت کا معنی ہو گا وہ شریعت جو مستند و حاصل ہے اصول سے اور اصول سے خراہ کتاب و سنت وغیرہ ہیں اور یہی اولہ معیہ ہیں قواعد معیہ کی تفصیل اس لیے کی گئی تاکہ وہ امور جو ثابت بالادارہ اہلحدیث ہیں خارج ہو جائیں کیونکہ وہ مستند من الاصول نہیں بلکہ خود اصول ان سے مستند ہیں جیسے علم ذات باری تعالیٰ و صفات و علم صدق و کشف وغیرہ جن سے علم الاکلام میں بحث کی جاتی ہے اصول فقہ شریعت (کتاب و سنت وغیرہ) ان پر متوقف ہیں و لا ینکر (نہ کہ وہ ان پر متوقف ہیں) الا اصول۔ سے مراد اولہ بھی (کتاب سنت اجماع و قرآن) ہیں۔ و صہانی الاصول سے حکام مراد ہیں جن پر اصول مبنی ہیں مثلاً ذات باری و صفات باری کا علم و نبوت کا علم و غیرہ و کتبہ ہذا تصدیقاً سے مجملہ کا معنی کیا کسی فنی کا درست کرنا کسی اصلاح کرنا تو سہائی و احکام کا تسبیہ اصلاح کا مقصد یہ ہو گا کہ وہ حکم موافق حق اور علیٰ حق العوالم ہوں ایسے حکم نہ ہوں جو مخالف حق ہوں جیسے فلاسفہ کا عقیدہ قاسمہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ میں شائبہ حق بھی نہیں ہے تقابلاً اعتباری بھی نہیں یہی بناء پر انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف عقول اولیٰ کو پیدا کیا اس نے جانی کو اور اس نے ثالث الارض کیونکہ اگر تمام چیزوں کا خالق ذات باری تعالیٰ کو تسلیم کر لیا جائے تو ذات باری تعالیٰ میں تقابلاً اعتباری لازم آئے گا کیونکہ ذات اللہ ایسی حیثیت کہ خالق مراد ہے متاخر ہے اس ذات اللہ کے جو خالق کہ ہے قدام اب تک یہ بھی توحید باری تعالیٰ کا اثبات ہے لہذا لای طریق الحق و صحیح العوالم علی طریق انقطاع و انحصار۔ و فی روع الشریعة سے احکام غریبہ متصلہ سبب فی علم اللہ مراد ہیں۔ السعانی معانی فرد سے وہ علم جزئیہ مراد ہیں جو ہر مسئلہ فقہیہ پر قائم کی جاتی ہیں جیسے حدیث میں ہر مسئلہ پر دلیل و حکم فقہی کی جاتی ہے۔ صحیحہ شارح کی عبارت سے معلوم ہوا کہ معنی سے علم مراد ہے اور یہ دونوں مراد ہیں اور یہ اصطلاح فقہاء ہے کہ وہ بجائے لفظ علت کے معنی کا لفظ جوڑتے ہیں جس احترام یہ بیان کی گئی ہے کہ لفظ علت اصل فلاسفہ کے ہاں کثیر الاستعمال تھا اور فقہاء اصطلاحات فقہیہ سے احتراز کرتے تھے ایسا ہونا پر لفظ معنی کو بھانپنے لفظ علت استعمال کرتے ہیں کما قال صاحب الحدید فیہ فی دلالتہ فی الموعود بالرضوان فی ملا سہاب و انطلق الخ۔ و دقتہا کو تنہا دقتہا کی تخریج کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دقت معانی سے مراد یہ ہے کہ وہ اصل پہنچی گئے اور لطیفہ و شکل ہیں ہر شخص ان تک رسائی یا اسلوب نہیں کر سکتا بلکہ مجھ سہی بسیار کہے ہوں ان کا استخراج کرنا ہے۔ و جمیع ذلک سے تفصیل محمود علی کی وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تمام اشیاء نعمتیں جن جانب اللہ ہیں شریعت ہیں جو نعمت ہے کہ ان کے ذریعہ سے نظام دنیا کا قیام و بقاء ہے اور اس پر ثواب عظیمی کا دار ہے نیز علی کا تعلق ہونا بھی نعمت اللہ ہے کیونکہ چندین ان کے استخراج و استنباط میں مہربانیت و حکمت کا سامنا کریں گے جس کے شعلہ اللہ تعالیٰ ان کے درجات کو رعت و بلندی عطا فرمائیں گے اور دارالجزاء میں ثواب و بدلہ عطا فرمائیں گے۔ تاکہ ہر اصولی الشریعہ میں اضافت اصول

انی بالشریعہ من قبل اضافت الدلائل الی دلولہ ہے اور فرمادہ اس اضافت فرد من قبل الشریعہ من قبل اضافت الجزاء الی اکل ہے
 موفی هذا الکلام اشارہ فی شرح شارح علوم ثلاث (علم کلام اصول فقہ علم عقد) کے سراج کو بیان کرتا ہے ماسل
 ایکنہ معتمد صدر الشریعہ کی عبارت سے اشارہ ہے کہ علم الکلام یعنی ہے اصول فقہ ہے اور اصول فقہ یعنی ہے فقہ ہے علم الکلام
 اس لئے اعلیٰ ہے کہ اس کو مابانی اصول قرار دیا ہے اور معنی ثنی کا اعلیٰ ہوتا ہے اور اصول فقہ اس لیے اعلیٰ ہے کہ اس کو اصل فقہ کہا
 اور اصل ثنی فرما کر قائم ہوتا ہے۔ لان معروفة الاحکام المعجزہ سے ہی دعویٰ مذکور کی اسلک توثیق کی راہ حکام جزئیہ
 کی معرفت بالتحقیق علیہ الذلک کی معرفت پر موقوف ہے من حیث تھا تو اصل الی الاحکام الشرعہ اور اس کی بحث اصول فقہ
 میں ہوتی ہے تو اصول فقہ فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ ثنی کا اعلیٰ بن موقوف ہوتا ہے مگر اور کلمہ یعنی کتاب
 دست موقوف ہیں معرفت ذات وصفات باری تعالیٰ (صدق السلیخ وغیرہ پر جن کی بحث علم کلام میں کی جاتی ہے کہ کلمہ علم الکلام
 دو ہے جس میں احوال صانع و نبوت و امامت و سعادت و خیر و سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بحث علی قانون اسرار ہوتی ہے کا اعلیٰ
 طریق فقہ (۱) البھیہ تر علم کلام اصول فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ اعلیٰ بن موقوف ہوتا ہے تو علم کلام کا ارتقاء ہوتا
 ثابت ہوتا۔ مولیٰ یہ ترقی سلم ہے مگر کبریٰ تسلیم نہیں ہے کہ کل موقوف علیہ یعنی من الموقوف مضافہ موقوف علیہ الاضواء ہے
 لیکن موقوف علیہ (وضو) اعلیٰ نہیں ہے بلکہ برعکس ہے۔ جواب (۱) توقف تین اقسام پر ہے (۱) توقف ذی اولیٰ الامر
 کتوقف انجام علی فقہ (۲) توقف شرط علی شرط مثل توقف المعتمد علی الاضواء ان دونوں قسموں میں موقوف علیہ کا اعلیٰ بن
 الموقوف ہونا ضروری اور شرط نہیں ہے (۳) توقف فرار علی الاصل یا اس میں موقوف علیہ کا اعلیٰ بن موقوف ہونا ضروری اور شرط
 ہے اور یہاں پر توقف از قبل قسم ثالث ہے فقہ اکدم تحت زنی درست ہے۔ جواب (۲) یہاں فوقیت سے فوقیت اعتبار
 شرافت مراد نہیں ہے کہ اکثر من سابق الام کے بلکہ فوقیت باعتبار تحصیل مطلب مراد ہے کہ اولیٰ الطالب علم کلام و ثانیاً طالب
 اصول فقہ اور آخر میں طالب فقہ ضروری ہے۔

قولہ یسی علی اربعۃ اوکان بمنزلة البدل من الجملة السابقة فہ الاحکام الشرعیۃ بقصر من جهة ان
 المسلمین الیہا من غوائل عدو الدین و عذاب الذل فاضاف المشبه بہ الی المشبه کما فی لہجہ النہاء
 و الاحکام المستند الی ادلة جزئیة لوجع علی کونہا الی اربعۃ ہی اوکان قصر الاستکام فقہ کما فی
 انشاء الکلام علی الترتیب الذی ہنی الشارع الاحکام علیہا من تقدیم الکتاب ثم السنۃ ثم الاجماع ثم
 المصلح بالقیاس ف ذکر النکلة الاول صریحا و القیاس بقول وضع معانہ العلم علی منالکب العتیرین
 الفاسمین الماملین فی انفسہم و علل الاستکام من قوله تعالیٰ فاعبروا یا ہونی الابصار فتول اعبرت

الشیء اذا انظرت الیه وراعیث حاله والمعلم الاثر الذی یستدل به علی الطریق عبر به عن حلقۃ الحکم
النسب بہا یستدل علی ثبوت الحکم فی المقیم فان قلت لیس ترتیب الشارح تقدم السنۃ علی
الاجماع مطلقا بل اذا كانت لقطبۃ قلت الکلام فی من السنۃ ولا خلاف فی تقدمہ علیہ وانما یؤخر
حیث یؤخر بحر بعارضہ الظن فی ثبوته لم ذکر بعض السام الکتاب اشارۃ الی الہ کما یشتمل القصص
علی ماہر غایۃ فی الظہور وعلی ماہر ذونہ وعلی ماہر غایۃ فی الخفاء والامتنان بحیث لا یصل الیہ
غیر رب القصص وعلی ماہر ذونہ کذلک قصص الاحکام یشتمل علی محکم ہو غایۃ فی الظہور ونص
ہو ذونہ وعلی منشأہ ہو غایۃ فی الخفاء و محکم ہو ذونہ وسمیعہ و تفسیرہا۔

ترجمہ الہی اریدہا امکان یہ بخلاف جمل کے ہے بلکہ سابقہ سے مصنف نے احکام شرعیہ کو کتاب کے ساتھ تفسیر کی ہے اس وجہ سے
کہ ان احکام شرعیہ کی طرف تہاہر کا کرنے والا زمین کے دشمن کے حملوں سے اور انہیں کے مذہب سے محفوظ ہو جاتا ہے پس مضاف
کیا ہے یہ وہی کی طرف جیسا کہ ممکن انما میں ہے اور احکام مستند ہوتے ہیں اول جزائیہ کی طرف جو کہ واقع ہوتے ہیں
بادیہ و کثرت کے چار اول کی طرف جو کہ احکام کے کل کے امکان ہیں پس مصنف نے ذکر کیا ان کو احکام کے درمیان میں ہی
ترتیب پر کہ بتایا اشارہ نے احکام کو ان پر یعنی کتاب اللہ کو مقدم کرنا پھر سنت پھر اجماع پھر عقلی پھر تفسیر میں کھراؤ ذکر
کیا اور قیاس کو ذکر کیا ہے اس قول کے ساتھ وضع معالم العظمیٰ مسا لک المعتمدین الی القاضیین المعتمدین کا معنی بیان کیا یعنی
قیاس کرنے والے خصوص میں داخل کرنے والے یہ لیا گیا ہے لہذا قیاسی کے قول کا غیر دایۃ الی الامام سے لاکھن ہے حجت
اشی جب قیاسی کی طرف نظر اور علل احکام کرے اور اس کے حال کی رعایت کرے۔ اور المعتمد اس نشان دہکتے ہیں جس
کے ذریعہ سے راستہ پر دلیل پکڑی جاتی ہے تبصر کیا اس کیساتھ حکم کی علت کو جس کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے حکم کے ثبوت پر
مقیم ہیں۔ پس اگر کو اعتراض کرے کہ نہیں ہے شارع کی ترتیب سنت کو مقدم کرنا اجماع پر مطلقا بلکہ جب سنت قطعی ہو
جواب دیتا ہوں کہ ہاں یہ احکام سنت کے متن کے بارے میں ہے اور نہیں ہے کوئی خلاف انکی تقدم میں اجماع پر اور سوائے اس
کے نہیں متفرق کیا جاتی ہے و سنت جہاں متفرق جاتی ہے ظن کے عارض کیوجہ سے اس کے ثبوت میں پھر مصنف نے کتاب اللہ
کے بعض اقسام کو ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ جس طرح کل مشکل ہوتا ہے اس چیز پر جو انتہا ہوتی ہے عبور
میں اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہوتی ہے اور اس چیز پر جو کہ انتہا ہوتی ہے خلاف اور مستدر میں اس اعتبار سے کہ اس تک نہیں پہنچ
سکا کل کے۔ لک کا غیر اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہے (خلاف میں) اسی طرح احکام کا کل مشکل ہے حکم پر جو رعایت عبور
میں اور نص پر جو کہ اس سے کم ہے اور متکاتبہ پر جو کہ سنت ہے خلاف میں اور محکم پر جو کہ اس سے کم ہے اور متکاتبہ یا سب کی

تکیر آجائے گی۔

بقولہ ہنسی علی اربعة ارکان بسفلة البدل من الجسفة للمعاينة الخ غرض شارع بیان ترکیب اخلاصہ ترکیب آنکہ جملہ کی علی اربعہ ارکان جملہ سابقہ (مصلحت اصولیہ) سے بخلاف بدل کے ہے اور ہے بھی بدل الاشتغال اور بدل اولیٰ بشکل المراد ہوتا ہے بصورت مہدی منہ کے یہاں بھی نعمت و جہالت شان علم کے بیان میں جس قدر علی اربعہ ارکان اولیٰ ہے بصورت جملہ سابقہ کے۔ سوال: بخلاف بدل کیوں کہ عوام بدل کیوں نہ کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیز بدل نہیں ہے۔ جواب: (۱) بخلاف البدل اس لیے کہا گیا کہ یہ بدل حقیقی نہیں بن سکتا جب یہ ہے کہ بدل حقیقی مفروضات میں ہو تا ہے جو ایک دوسرے کے متعلق ہوتے ہیں فی اعراب من تحت واحدة جملہ کن حیث جملہ مستقل ہوتا ہے کسی کے تابع نہیں ہوتا لہذا یہ بخلاف بدل کے ہے حقیقی بدل نہیں ہے۔ (۲) بدل حقیقی وہ ہوتا ہے جو خود مقصود بذات ہوا اور اس کا مبدل منہ غیر مقصود و سابقہ ہوتا ہے صرف تو غیر و تحیہ کیلئے ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ جملہ سابقہ بھی مقصود ہے اور جملہ لاحق بھی مقصود ہے البتہ جملہ لاحقہ اولیٰ و اتم ہے فی بیان ملاحظہ اہم اس لیے بخلاف بدل ہے۔ شبه الاحکام الشرعیۃ غرض شارع توضیح متن المصنف نے احکام تکفیر کی تحریر کے ساتھ وہ تفسیر ہے کہ جو فقہی مسائل و قائلہ میں داخل ہوتا ہے تا بعد و دشمن کے مصلوں سے محفوظ ہوتا ہے گری اور دوسری سے مامون ہو جاتا ہے اسی طرح جو فقہی احکام کے کل میں داخل ہو جاتا ہے (یعنی شریعت پر عمل کرنا ہے کہ وہ بھی اپنے روحانی دشمن (شیطان) کے مصلوں سے اور جنم کے عذاب کی گری اور مردی سے مامون ہو جاتا ہے نیز جس طرح قہر و غیہ چار ارکان پر مشتمل ہوتا ہے اسی طرح قہر و احکام بھی چار ارکان پر مشتمل ہے دو کتاب و سنت و امامت و قیام و قیاس ہیں۔ فاضافۃ المشبہ بہ میں دشمن کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قہر الاحکام میں اضافت قہر الی الاحکام کن قبیل اضافت المشبہ بہ الی المشبہ ہے لیکن المراء میں ہے اصل میں تھا المراء کا تلمیحی (یعنی جو چاندی کی طرح صاف و شفاف ہو)۔ سوال: احکام کی تحیہ یا مقصر درست نہیں ہے کیونکہ ارکان قہر و اہل فی المقصر اور اجزاء مقصر ہوتے ہیں جب کہ ارکان الاحکام (اور کچھ) کا معنی من الاحکام ہیں فلا یصح التعمیم۔ جواب: (۱) تفسیر میں مشبہ و مشبہ بہ کا اتحاد من کل الوجہ ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اعتبارات اتحاد کا فی ہے لہذا ضروری نہیں ہے کہ مشبہ میں بھی ارکان داخل و اجزاء میں بلکہ بعض رابطہ و اتصال کا فی ہے۔ (۲) اولہ و بعدہ و ارکان الاحکام یکساں مجازاً ہے لاجتہاد اور یہ کہ مانی برہانہ ہے چونکہ احکام کو کثرت امتیاز ان ہر ایک کی تو کو اولہ و بعدہ و اجزاء ارکان ہو گئے تو تفسیر الاحکام۔ والاحکام تستفاد الی ائمة جزئیۃ غرض شارع شیعہ کا اذعان مشبہ یہ ہوتا ہے کہ دشمن میں کیا گیا ہے کہ احکام کے قہر کی بناء و ارکان موجود پر رکھی گئی ہے حالانکہ احکام جزئیہ کثیر تر ہوا ہر قسم جزئی کی بناء اس کی دلیل جزئی پر ہوتی ہے نہ کہ کل قرآن و کل حدیث پر مثلاً اصول و اجزاء حکم جہتی ہے

سے اور ان کا وجود ثبوت قطعی و یقینی ہے البتہ دوسرے درجہ کے اعتبار سے حدیث میں ظہور واضح ہو جاتی ہے کیونکہ ثبوت حدیث کا
 مدعا سند پر ہوتا ہے اور سند میں ظہور و ثبوت کی بنا پر حدیث میں بھی ظہور آتی ہے اور ہم نے زینت کو ہر طائفہ اشعار پر مقدم
 کیا ہے اور باعتبار ثبوت حدیث کے ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں گھٹائش نہیں ہے کہ متن سند بہر حال اشعار پر مقدم ہے فنا
 افعال۔ ثم ذکر بعض الاقسام من الکتاب النسخ۔ غرض اشارہ توضیح متن، کمال تشبیہ کو بیان کرنا ماسیما یہ
 ہے کہ مصنف نے جو ان کا ذکر کرنے ساتھ تشبیہ کی ہے اس میں کمال کر دیا کیونکہ جس طرح شعر پر (تقریر کاغذی) میں چادر ہے
 ہیں (۱) بعض اشعار تقریر انتہائی ظہور کے درجہ میں ہوتی ہیں بعض اور سنہ و یکہ سنہ کا ہے (۲) بعض اشعار میں اس سے کہ ظہور ہوتا
 ہے (۳) بعض اشعار غایت غماض میں ہوتی ہیں رب القصر کے علاوہ کوئی شعر نہیں ملتا (۴) بعض اشعار اس سے کہ غماض
 ہوتا ہے رب القصر کے علاوہ دوسرے اشعار بھی پوشش کے ساتھ ان تک پہنچ سکتے ہیں اسی طرح تقریر احکام میں بھی
 درجات ہیں (۱) بعض احکام غایت ظہور میں ہیں جیسے نکاحات (۲) بعض اس سے کم ہیں جیسے نماز پر بعض (۳) بعض ثابت غماض
 میں ہیں کہ رب القصر احکام کے علاوہ کوئی نہیں جانتا جیسے قطاریت۔ عنہم و بعد اللہ (۴) بعض اس سے غماض میں کہ ہیں
 پوشش سے غماض کل بہر حال ہے کمال مشکل وغیرہ مصنف نے بعض اقسام کتاب کو ذکر کر کے اسی کمال تشبیہ کی طرف اشارہ
 کیونکہ در المصنف۔

قد لم یفقدوا من ای محو صلات جعل حجاب الاستار مضرباً علی المنشاء معیطة به محبت لا برحمی
 بنوہ و ظہور اصلا علی مذهب من المنشاء لا یعلم لایله الا الله ولان الله التواہ انتلاء
 البرسمین فی العلم بنحیہم عن العکبر فیہ الوصول الی ماہو غنایة مشتملہم من العلم باسم و الفکا ان
 الحماہ منسلون بتحصیل مہو غیر مطلوب عندہم من انعم والا یعد فی الطنب کذلک العلماء
 منسلون بالوفد و ترک ماہو محبوب عندہم از ابتلاء کل احد انما یكون سہو علی خلاف ماہو
 وعکس مضاء۔

ترجمہ: اہل کبیرات سے تقریرات کا حق کیا نہیں بندھے ہوئے ہاں یا اللہ تعالیٰ نے استار کے بیچوں کو لگائے ہوئے
 مشابہات پر اصرار کرنے والے ان کبیرات کو اس حقیقت سے کہ نہیں امید کی جاسکتی ان کے ظہور کی باتیں جیسا کہ وہ تو مذہب
 ہے (خلاف) کہ کتاب نہیں جانتا ان کی کتابیں مگر اللہ تعالیٰ اور فائدہ ان کے انزال کا طریقہ فی اعظم الامامین لینا ہے ان کو سن
 کرنے کی توجہ دلا کر دے اس میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف نہ کہ ان کی کتابیں انہما ہے جس میں علم حاصل کرنا ان
 کے اسرار کے ساتھ پس جیسا کہ جہاں امتحان ملے جاسے ہیں اس چیز کے حاصل کرنے کیساتھ ہر ان کے نزدیک مضروب

نہیں ہے یعنی علم اور طلب میں کوشش کرنا ہی طریق ملنا امتحان لئے جانتے ہیں غرض اور چھوڑنے کے ساتھ اس چیز کو جو کہ وہ ان کے نزدیک محبوب ہے اسے کو برا دلی کا: حجام دیکھی خود اہل کے خلاف اور اسکی تشدد کے بغیر ہوتا ہے

قوله مقصودات ای محبوبات سے شاعر نے مقصودات کا معنی بیان کیا۔ جعل خیل الاستقرار الخ

غرض شاعر تو فیض مقرر ہے کہ اصل یہ ہے کہ معصوم نے آیت مقناہیات کو ان اشیاء مشہورہ وغیرہ کے ساتھ تشبیہ دی جن پر دنیا، اختیار کے نیچے بگاڑ دیے گئے ہوں اور وہ نیچے اس طرح ان کو محیط ہوں کہ ان کے غم کی امید نہ ہو۔ اسلاف کا مذہب بھی

یہی ہے کہ مقناہیات کا معنی اور لغت لغت قدس کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور قرآن پاک میں وہاں عظیم اصول والا مذہب وقت لازم

ہے اور ان کو فی العلم جملہ عہد ہے جبکہ خواص کا مذہب یہ ہے کہ مقناہیات کا معنی امر اللہ تعالیٰ اور ان کی تعلیم جانتے ہیں

اور ان کو فی العلم صرف ہے نہ پر اور ہر طرف وقت لازم نہیں ہے بلکہ ان کو ان فی العلم پر لازم ہے یہ اصول و

امرا ان کو نہ ملے ہے۔ تشدد اس طرح ہوگا کہ مقناہیات کا معنی کیا جانتے شریعت تعالیٰ اور ان کو فی العلم در ان کو کہ وہ

کچھ ہیں امن پر کہ من عندنا وفائدة انزاله ابتلاء للراسخين فی العلم۔ غرض جواب سوال مقدرہ سوال:

جانتے ہے کہ قرآن پاک کا انزال تو ہدایت کیسے ہے اور اصول ہدایت معلوم یعنی سے ہوتا ہے نہ کہ ایمان یعنی سبب

مقناہیات محبوب ان اعلیٰ ہیں تو ان سے حصول ہدایت محذور ہے لہذا ان کا انزال ہے ناگاہ بگاڑ۔ جواب اشارے نے جواب دیا

کہ انزال مقناہیات سے ناگاہ نہیں ہے بلکہ ناگاہ وہ ہے کہ ان میں راہ ان کو فی العلم کا متکان ہے کیونکہ علماء انھیں کہ

تھنا اور امر محبوب ہے کہ ان کو تھنا امور امور روز کا علم حاصل ہو جائے اور ہر شخص کا متکان یہ ہوتا ہے کہ ان کو اس کی محبوب

و مطلوب شئی کی تکمیل سے روک دیا جائے تو ذرات ہارنی توفی نے مقناہیات کا انزال کر کے مل کا متکان لیا کہ ان کو ان کے

معانی اور امور کے اندر غور و فکر کرنے سے (جو ان کا مطلوب و محبوب ہے) روک دیا، اور ان کے دل کو ان کا خدا کا حکم بیان کرنا

محبوب و مطلوب چیز کو ترک کرتے ہیں اور اپنے نفس کی خواہش کے خلاف کرتے ہیں ان کو یہی طریقہ امتحان ہے کہ ہر شخص کو

اس کی محبوب و مطلوب شئی کی تکمیل سے روک دیا جاتا ہے جیسا کہ عندہ قبالی ہم کو معصوم فیہ مطلوب وغیرہ تصور ہوتا ہے ان کا

متساوی و مزدوم طلب ہے ان کا خدا و راقون یہ ہوگا کہ ان کو قلم لیا جائے گا ہم حاصل کر دے تبہ بعضی ماسو

المصنف کہ شاعر خود دانی نے اپنے مذہب کا افتخار کیا کہ خود چاہیں کہ ان کو اس کو قلم لیا جائے گا خود مذہب

الاصناف بھی نہیں کہ ان کو اس کو غیر حق نہ سمجھا لیا جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحاصل وہیہ العباد

قوله بکسب عباد ذہنہم غفلت کسبت الدابة اذا جذبها البک بالحداب لکس غفلت ولا تجری

ترجمہ کہانت ہے تو کسبت الدابة جب تو سکوا اپنی طرف کھینچے گا مگر کے ساتھ تا کہ وہ نہر کے اور چلے نہیں۔

فرض ثانی تحقیق لغوی اللہ کجیح کا لغوی معنی منع محاورہ عرب پیش کیا کہ کا لغوی معنی سواری کی لگا کر کوئی طرف کھینچنا کہ وہ عربوں نے جیسا کہ محاورہ عرب ہے (کجیح الماریہ) اسی نے سواری کی لگا کر کجیح۔

قولہ اودعھا فیہا ای اودع اللہ الاسرار فی لفتشایات والابداع متعلیٰ مفعولین لغول اودعہ ما لا اذا دلحہ الیہ لیکون و دعة عدہ انما عدہا بغي فتعھا او نضیبا المعنی الاخراج والوضع۔

ترجمہ اور معنی (یعنی اودع الی ضمیروں کے مرجع ذکر کیے) اور بیت رکھنا یا اللہ تعالیٰ نے اسرار کو کتنی جگہات میں۔ اور ابداع متعدي ہوتا ہے و مفعولوں کی طرف کہتا ہے تو اور معنی بلاشبہ تو اس کی طرف مال دینے کرے تاکہ وہ اس کے پس و پیش ہو۔ اور اس کے ان کے جس مصنف نے اسکو متعدي کیا ہے فی کیسا تو مجاز فی معنی اور اوج اور وضع کی بھیجیں کی ہے۔

قولہ اودعھا فیہا ای اودع اللہ فرض شروح مراجعہ رکھنا یا اللہ سے اشارہ کیا کہ اور معنی میں جو ضمیر مشعر مراجع الی اللہ ہے اسرار سے اشارہ کیا اور معنی کی ضمیر مراجع الی اللہ اسرار ہے فی لکھ جگہات سے اشارہ کیا یا اللہ کی ضمیر مراجع الی لکھ جگہات ہے لکھ۔ و الابداع متعلیٰ مفعولین الخ فرض بزب سائل مقدرہ سال: یہ دیتا ہے کہ ہاں

ایہ معنی متعدي الی مفعولین ہوتا ہے اور مفعول غن کی طرف بلا واسطہ حرف جر متعدي ہوتا ہے جیسا کہ شروح نے محاورہ پیش کیا اور معنی الا بیان مصنف نے ابداع کو متعدي ان مفعولین الثانی بواسطہ حرف جر فی کیا ہے جو کہ نہ جلد و استعمل عرب کے خلاف ہے (یوں کہ وہ معنی الا یا اللہ کہ جواب الی اشارہ کرنے سے محال ہے جواب اول: یہاں کہ تقدیر فی کے ساتھ متعدي ہوتا ہے

فی نہیں ہوں یا ہے تحقیق مصنف نے چشم پوشی کر۔ ۲۔ نہ فی کو زیادہ کر دیا لیکن۔ ۳۔ اس زیادتی میں کوئی سخت ہو کہ نہ زیادتی ہے نہ کہ وہ نہیں ہوتی کہ نہ۔ فائدہ ہوتا ہے مگر بھی تین جگہ تصور ہوتا ہے (۲) کجیح تاکہ تصور ہوتی ہے (۳) نفاذ تصور ہوتی ہے وغیرہ: اول: جواب (۲) قصصہ حیفاً سے جواب ثانی دیا ہے کہ صنعت تفسیر کو اختیار کیا گیا اور مع

مخصص معنی اور معنی وضع ہو کر متعدي معنی ہے کیونکہ ابداع کا مطلق معنی یہاں اسرار نہیں، بلکہ (۳) مفعول ثانی ایہ معنی لکھ نہیں ہے کہ از عم اشارت لکھ مفعول ثانی مدحوف ہے وہ عبادۃ ہے لکھ جلد بمرور ظرف۔ ۴۔ عبارت یوں: اودع اللہ عبادہ اسرار فی لکھ جگہات جیسا کہ کہا جاتا ہے اور معنی دروہ فی اسیس (۴) بھی متعدي بہ مفعول کر کر متعدي بہ مفعول کر لیا

جاتا ہے مگر معنی بہ لکھنا زانی فی المفعولین وغیرہ ان ان احدی قد تکلم بحوالہ الامام زکات اسرار عند بلغا، یہاں بھی مصنف نے ابداع کو انوار متعدي ایک مفعول کر کے حصہ (فی) ذکر کیا لکھ کہ یہ تھا کہ بیت اسرار فی لکھ جگہات ایک نہ جس قسم کی درایت ہے عامہ (روائی) کی طرف نہیں ہے یا لکھ حد و آثار کا معنی علی السورۃ ان الصمد اذ فی منہ ان السورۃ۔

قولہ منصہ ہی بفتح الجیم مکان الذی یرفع علیہ العروس للجلوة من نصبت النسی و ادار لغتہ

والعروس بنت یسوی فیہ الزجن والمراۃ ما دامالی اعراضہما یجمع المونث علی غرائس والمذکر
عربی عرس یمتین وفي هذا الکلام نوع خرافة لان المعانی التي اظهرت بالصو ص وجلبت بها علی
الناظرین هي مفهوماتها والا حکام المستفادة منها وهي نواتج افکار المتفکرین بل احکام
الملک الحق السعید لکما به اوردان المجتہدین بتأملون فی النص ص فیطلعون علی معان ودقائق
ویمتخرون حو احکام وحقائق هي نواتج افکار هم الظاهرة علی النص ص بمعرفة العروس علی
المصحة

ترجمہ ۱۱۰ (م) کے تحت یہ ترجمہ (۱) اور مکان ہے جس پر وہیں مذکر کے ٹھکانے جاتی ہے زیارت کیلئے یہ حضرت اُمّیہ سے
اخذ ہے جب تو اس شی کو بلند کرے۔ اور عروسی میز صفت ہے مذکر مونث دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے جب تک ۱۰
اپنا شادی کا ایام میں ہیں تو شادی کی خبر عروسی اور مذکر عروس (مضمین) آتی ہے۔ اور اس کلام میں کچھ غلطی ہے اس لئے
کہ دو معانی کے تصور کے ذریعہ سے ظاہر کیے گئے ہیں اور انہی کے ساتھ کھلے گئے ہیں نظریں پر وہ ان کے مقبولیت ہیں
اور احکام میں جرات سے حاصل ہونے ہیں اور انہی میں عنقرین کے انکار کے ساتھ کھلے گئے ہیں ملک حق السعید ذات کے احکام۔
پس تو کیا کر مصنف نے ارادہ کیا کہ متہدیز کا ل کرے جس تصور میں ہیں قطع ہوتے ہیں حقائق و دقائق پر اور اگلے ہیں
احکام اور حقائق کو جو کہ ان کے انکار کے ساتھ ہیں جو ظاہر میں تصور پر ہوا لیکن کے بعد پر۔

قولہ منصحة هي بفتح السين غرض شمس تحقیق لغوی کا بیان منصحة (منصحة) والتمس (التمس) اعراف مکان ہے
لغوی معنی جاسے رفیع جو ہے غیور اصطلاحی معنی وہ مکان جس پر وہیں کو جلو نمائی اور زیارت کیلئے اور نماز بلند کر کے بلند کیا جاتا
ہے لغوی معنی پر جلو نما کر کے نصحت الشلی (شمس نے بلند کیا) سوال منصحة طرف ہے اور طرف پر ہوا داخل نہیں ہوتی
جواب انہی دوسرا اعلیٰ اعراف للہ اللہ ہوتا ہے جیسے مغربہ جو ہے قریب برائے مالہ و بکثیر ہے۔ العروس صفت غریب
تحقیق لغوی و معنوی کا بیان اظہار میں صفت ہے مذکر مونث کیلئے یہ ان استعمال ہوتا ہے چل چل کر عروسی اور مراد
مزاج کیا کہ مناصحاً مشہور ہے کہ غرض کا وزن مونث و مذکر دونوں کیلئے یکساں استعمال ہوتا ہے جیسے امر و امور و مل و مل و امور
لیکن غلط و اس کا اطلاق دونوں پر اس وقت تک ہوگا جب تک وہ ایک دوام و زلف میں ہیں اور عارضاتی باقی رہیں بعد و انحراف
کہہ جائیگا اور لفظ دونوں میں مشترک ہے کوئی الفرق ان اس کے انت و زو جب ان کے الایہ البتہ بھی مونث کیلئے با فرق
کر دی جاتی ہے اور وہ نہ کہ دیا جاتا ہے۔ یہ جمع الملوث سے شارح اشارہ کر رہے ہیں کہ غرض میں تو کوئی فرق نہیں
ہے اس میں میں فرق ہے مونث کی جن عرائس اور مذکر عروس آتی ہے۔ وفي هذا الکلام شرح خرافة

[illegible]

ترجمہ: یعنی خطاب اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مہمان جبرائیل ازلہ کے یہاں کی انتہائی مفصل۔ معنی: وہ خطاب کہ اس شخص سے

اسکو وہ شخص جو اس کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اور اس پر وہ خطاب نہیں نہ ہو اور اس بات کے کہ فصل مصدر ہے قائل یا مفعول کے معنی میں ہے اور یہ عطف انھیں ہی العام ہے۔ جیسے کہ کہتے ہوئے اس کے امر کے عطف ہونے پر اور اسکی قدر کے عظیم الشان ہونے پر اس لئے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں قرآنی اور لفظی اور قرآنی وقت و وضع کی جتنی ہے شرائع کا بیان کرنے کیلئے اس پر اکثر احکام ہیں جنکی حیثیت میں اس سے مستثنیٰ ہے۔

قوله وفصل خطابه ای خطابه الفاضل غرض شارح توضیح قرآن بیان ترکیب عامہ یہ ہے کہ فصل خطاب میں اسما صفت فصل الی خطاب میں قبیل اصحابی اھدی الی الموصوف ہے اصل عبارت یوں ہوگی وخطابه الفصل بقر فصل مصدر میں وادخل ہیں (۱) یا یہ اسم قائل کی تامل میں ہے انی خطابہ الفاضل فصل کا مستثنیٰ ہے لکھیر لفظی یہاں خطاب جو حق و باطل کے درمیان بیز وفارقی ہے اور کیا امتحان نہ دھرتی نہیں ہے اور انب بالغام ہے لکن اسنے کا طے و ترق و مجیزۃ الحسن عن الیہ اصل (۲) یا مثال دوم یہ ہے کہ مصدر اسمی و اسم مفعولی اور کا ای خطابہ المفعول خطاب مفعول وہ ہے کہ جس کا مضموم مقصود کا مطلب واضح طور پر سمجھ سکے اور اس میں کوئی التباس نہ ہو نہ نہ۔ وھذا من قبیل حلف الغامض علی العام غرض شارح جواب اشکال۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ کہ فصل خطاب کا عطف مستثنیٰ ہے کہ سنت سے مراد قرآن و انعام ہی ہیں اور فصل خطاب سے بھی قرآن ہی مراد ہے جو فصل خطاب کے ذکر میں شراہر افاقہ دہے۔ جواب (۱) یہ مکرر نہیں ہے بلکہ سنت عام ہے فصل خطاب خاص ہے یہ نہ قبیل عطف الغامض علی العام ہے اس سے مقصود عظمت و جلالت سنت قرآنی کا بیان ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے کہ کانہ عا د اللہ و ملکہ و سلو ویریل و مکمل عطف جبریل علی سکتہ و جلالت شانہ ہے اسی طرح یہاں بھی حلف فصل خطاب علی السنۃ سنت قرآنی کی عظمت و جلالت قدر کو بیان کرنے کے لئے ہے۔ اذ السنۃ سے حوالہ کا جواب ہے کہ سنت قرآنی کیوں عظیم الشان ہے شارح نے اسکی تفسیر و ترجمہ بیان کئے (۱) احکام و شرائع کی تمجید کیلئے سنت قرآنی موضوع ہے نہ کہ سنت فعلی کیونکہ فصل فی میں متعدد امکالات ہو سکتے ہیں (۲) شریعت کے اکثر احکام کا ذکر قول الرسول علیہ السلام پر ہے فصل سے اس پر احکام کا ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ ممکن ہے عقلی احکام (۳) قرآنی دوسرا کا حجت ہونا کہیں علیہ ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے اختلاف فصل کے اس کی حیثیت اثبات الاحکام میں اختلاف ہے نہ البعض فصل رسول سے تعم کا ثبوت نہیں ہوتا۔ جواب (۲) بعض شارح نے جواب دیا ہے کہ خطبہ کی تفسیر راجع ہونے لائق ہے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس صورت میں انتشار و تضاہر نہیں ہوگا کیونکہ کتاب اور تفسیر بھی راجع الی اللہ ہے اگر تفسیر راجع اس امر کو ہو تو انتشار و تضاہر لازم آئے گا اس صورت میں اختلاف بھرا بھی دفع ہوجائے گا اور فصل خطاب سے قرآن پاک مراد ہوگا اور سنت تفسیر فصل خطاب میں ممکن ثبوت کتاب کے وہ زمین کا بیان ہوگا نہ تفسیر سے سنت کا بیان ہے کیونکہ حلف کلمات کتاب کیلئے نہیں ہوتی

ہے اور قتل خواب سے خود قتل کا بیان ہے کیونکہ بعض آیات قرآنیہ بعض آخر کیلئے نہیں ہوتی ہیں لہذا قتال القتل سے مراد
بعض بعض۔

صارفیع ہی صادر و نیات السبب من مرفوعہ غالباً باجماع المجتہدین الباذلین وسعہم فی اعلاء کلمۃ اللہ
نعالی واحیاء مراسم المذہب فان الحکم: لجمع عنہ مرفوع لا یوضع و منصوب لا یحذف

ترجمہ الہی جب تک دین کے لئے بلند مقامی میں مجتہدین کے اجتہاد کے ساتھ جو خرچ کرنا والے ہیں پائل بہت کوفت
تعالیٰ کے لئے کہ بلند کرنے میں وہ دین کے لئے ہوئے نکالت کے زندہ کرنے میں کیونکہ مجمع علیہ علم بلند ہوتا ہے رکھائیں
ہاسلہ اور نصب شدہ ہوتا ہے پست نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ ما رفع احلام الخ۔ فرض شارح توضیح متین اعداد اس سے اشارہ کیا کہ درجہ میں ماضیہ یہ جین ہے جو ماضیہ
کے معنی میں ہوتا ہے رافضی سے اشارہ کیا کہ نظام معنی وہ ہے نہ معنی بدل ہے نہ معنی طاعت ہے علیہ سے اشارہ کیا۔ رفع
معنی بلند ہے یعنی معنی نہیں ہے۔ اعداد رفع العلم عن الثاقل عن الصبیحی عن الحکم عن الفائق عن الامام عن الاستیضہ
ماں میں رفع فقی کے معنی میں ہے ان کے بعد وضاحت کی کہ نظام دین مجتہدین کے اجراع کے ساتھ اس لیے بلند رہتے ہیں
کہ وہ بیش اطلاع اللہ کیلئے نوٹوں رہتے ہیں اور علم علیہ بیستہ مرفوع رہتے ہیں اس میں بھی رفع انھیں نہیں آتا۔

قولہ جلیل الشان۔ فرض شارح متین کے الفاظ کا معنی تشریح اعلیٰ الشان سے طویل کی تفسیر کی الامار سے شان کی تفسیر
کی لیکن یہ تفسیر اہل علم و فضلہ فر مشہور ہے باہر اہل معانی یا ہر کا معنی دلہ و لائق اور بہن کا معنی اصل و نسبت ہر کوئی مرفوع
سے متناہی یا ارکضات الرمح سے اخذ ہے جب یہ کے کوڑہن میں گزارا جائے السکھو و اموال و فوہ کو کہا جاتا
ہے معنی ہے۔ کنز کی الصنوع و من صغیر۔ یہ ہے (چرا) چنان کہ کہا جاتا ہے شہ سے بیان تفسیر ہے صنف نے اصل
بزدلی کی عبارات مشکلہ جزیرہ (کثیر لافادہ) کو سنو اور چنانوں کے ساتھ تفسیر کی وجہ تفسیر یہ ہے کہ جس طرح چنانوں میں نو
و شہرہ پوشیدہ ہوتی ہیں ان تک وصول مشکلہ ہوتا ہے ان طرح ان عبارات میں جو معانی پوشیدہ تھے ان تک پہنچنا بھی محض وقفا
اور جہ مافی ستور و فی عبارات اصول بزدلی تھے ان کو ان جہاں تفسیر کے ساتھ تفسیر کی وجہ چنانوں میں پوشیدہ ہوتے ہیں
مرفوزہ مرے مافوق ہے معنی اشارہ بالنشئین (بہت) ارباب العاجب (ابو) یعنی ہالی سے چنان لافادہ ہے
کہ فضل از معنی ہالی ہوتا ہے یہاں لافادہ والا یہاں کے طور پر حرف ج کو حذف کر کے کہہ کر اور است مفہوم کر دیا گیا
اور غوامض جو کہ مرفوزہ کو مرفوزہ کے مرفوزہ کا نائب قائل نہ دیا گیا اصل عبارت میں کسی مرفوزہ کو مرفوزہ
تفسیر کی جمع لکھتے ہیں شارح لکھتا کہ معنی بیان کر رہے ہیں کہ وہ ایسی لطیف و باریک کام کو کہا جاتا ہے جو اس وقت تک مسمیٰ ہر

زادہ سے غالی ہو یہ نکتہ فی الارض باغضیب سے، غرض ہے۔ یعنی زمین میں فکری سے کھود کر یہ کرنا عوام انسان جب کہ ملی سوچ میں ہوتا ہے تو فکری کے ساتھ زمین کو زیادہ دہتا ہے۔ تو کثرت مگر گہری سوچ سے حاصل ہوتا ہے اسی لئے اس کا کام نہ رکھنا مگر قد اومی مقصد بیان کیا یعنی نصف بددیتی نے اشارات و قیاس کے ضمن میں نکات و قیاسی حریف اشارہ کیا الطبع سے معنی بات یا بغیر کہہ رہا ہے کسی چیز کو آکھ کے ساتھ دیکھنا اور پھر سے تائب اور گہری نگاہ کے ساتھ دیکھنا و للہ و منہ و عین و منہ و غیر کے ساتھ کسی شئی کی طرف دیکھنا غافلانہ و گہری نگاہ دیکھنا ہے جس طرح سونق مقدم میں کہا جاتا ہے۔ اے مجاہد جب یعنی کسی شئی کے لئے دائرہ اشارت کو کثرت کر کے صاف ستھر کرنا متولدہ فہم کیا نکتہ اہل عرب و عجم کی ذمہ دہانہ کو کثرت کرنا کہ صاف کر لیا جائے بشرطیکہ اس کے سبب دماغ کی شئی نہ کالی نہ ہو۔ و عظیم الدور کا معنی بیان کیا متوجہ کو کثرت میں ترتیب کے ساتھ پڑنا۔

والکلام لا یخلو عن تعریض ما غرض اشارت عبارت مصنف کا مقصد بیان کرنا اشارت فرماتے ہیں مصنف کی کام کا مقصد اشارت فرما کر اسلام پر قدرت سے تعریض کرنا، جو انداز کے ضمن میں کچھ نہ کچھ تعریض ہے اور بعض عیوب کا ذکر ہے مثلاً (۱) اصول بددیتی میں کچھ زائد لکھتے ہیں کا حذف کرنا ضروری تھا (۲) کچھ کثرت و تغلیط تھے جن کو حکم ضروری تھا (۳) کچھ مشکلات و اختلافات تھے جن کا حل نہ واجب تھا (۴) اصول بددیتی قواعد متعین پر مبنی نہیں تھی جس شرائط کو کثرت و تعریض و تعریض ضروری ہوتا ہے فی ہم الحزم ان غیر الاسلام نے انکی رعایت نہیں کی اور تفسیرات میں عدم تداخل النساء کا پذیر نہیں رکھا۔ مما یختلفت سے خود غور بیان کیا کہ مشائخ و محدثین ان چیزوں کا نوٹ لکھتے کرتے ان کا مطلب نظریات و مقصود و مطلب وہ ہے۔

قوله مورد افیہ ای فی ذالک الصحیح۔ غرض اشارت فہم کی تعمیر کا مرجع بیان کرنا تعمیر کا مرجع اشارت ہے جو کہ عقیدے سے تعمیر مقبوم ہے ان کا مرجع اصول بددیتی نہیں ہے اگرچہ مراد سنائے بعد سالکانیہ رسمہ و عنوانہ کا سبب سبب اشارت الی صحیح ہیں۔

قوله لان الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی الی نفس تفسیر المفہوم اعجاز الکلام لانه لا یزید ان یکون بالبلاغہ بل هو عبارة عن کون الکلام بحیث لا یمکن معارضته والا یمان بعلمه من اعجزته اذا جعلته عاجزاً ولہذا اختلفوا فی جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق علی کہ نہ معجزاً اقلیل انہ لبلاغہ و قیل ما حصارہ عن الضعیات و قیل باسلوبہ الغریب و قیل بصرف اللہ تعالیٰ القیون عن المعارضة بل المعارضان تعجز کلام اللہ تعالیٰ انہا ہو بهذا النظری و هو کہ نہ فی غایۃ البلاغۃ و نہایۃ القضاۃ علی ما هو الراۃ

الصحيح فباستيعار انه بشرط في الكلام كونه ابلغ من جميع ماعدها يكون واحداً لا تعدد فيه بخلاف
 سحر الكلام فانه عبارة عن دلفه ولطف ماخله وهذا يقع على طرق متعددة و مراتب مختلفة لعلها قال
 اهداب السحر بلطف الجمع و عروة الاعجاز بلطف المفرد و هذب الرب ما عسى اطرافه و عروة الكوز
 كليلته التي لو خذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اولق من السحر و لم
 انصحاح السحر الا خذ كل اللطف ماخله و ذو فهو سحر و معنى تمسكه بذلك ساطعة في تلطيف
 الكلام و غاوية المعاني بالعبارة ان تلك اللطافة حتى كانه يغرب الى السحر و الاعجاز و ههنا بحثان الاول ان
 كون طريق تازية المعنى ابلغ من جميع ماعدها من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا
 بد من العجز عن معزضته و الا تمان بمثله و من الطرق المحققة و المقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله
 هجر مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل انقرآن مع كونه معجزاً فما معنى قوله ابلغ من جميع
 ماعده و اثبتني ان الطرف الاعلى من البلاغة و مقرب من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الا
 تيان بمثله كلاهما معجز عني ما ذكر في المفتاح و نهاية الاعجاز زوخ بتعدد طريق الاعجاز ايضا بان
 يكون اعلى اطراف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه و الجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا
 ليس كلام الله تعالى و معنى كونه ابلغ من جميع ماعده انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا
 او مقدر احسن لا يمكن للغير الاتيان بمثله و عن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما
 يغرب منه متعده باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ من ماعدها بمعنى انه لا يمكن للمفسر معارضة و الاتيان
 بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه.

ترجمہ اینہیں ہے تفسیر اعجاز کلام کے مفہوم کے لئے کیونکہ نہیں لازم آتا ہے کہ وہ اعجاز بلاغت کے ساتھ ہو بلکہ عبارت کے ہے
 کلام کے ہونے سے اس اعتبار کیساتھ کہ نامکمل ہوا کا معارضہ اور اس بھی کلام لے آتا ہے یا گیا ہے بلکہ اس سے جب تو اسکر
 بلاغت اس وجہ سے اختلاف کیا ہے علماء نے قرآن مجید کے اعجاز کی وجہ میں یا وجود اتفاق کے نہ کے بظہر ہونے پس کہا
 کیا ہے کہ وہ بجز بیانی فصاحت کیوجہ سے اور کہا گیا ہے انبیاء گن مغنیات کیوجہ سے اور کہا گیا ہے اپنے اسلوب غریب کا وجہ
 سے اور کہا گیا ہے بوجہ کیمرد نے اللہ تعالیٰ کے قول کو معارضہ سے بلکہ مراد یہ ہے کہ کلام اللہ کا اعجاز سوائے اس کے نہیں اس
 طریقہ کیساتھ ہوگا اور وہ ہوا اسکا ہوتے کی انتہا میں اور فصاحت کی انتہا میں جیسا کہ رائے صحیح ہے پس امتیاز اس کے شہد
 کیا گیا ہے کلام میں ہوا اسکا اطلاق حق باعتبار اسے ہوگا وہ ایک اس میں تعدد نہیں ہوگا۔ بخلاف سحر کلام کے کیا کہ وہ عبارت ہے

۱۰۱۶ کی وقت سے اس کے ساتھ کے لکھتے ہوئے اور یہ واقعہ جو بہ متعدد طریق پر نو تفسیر مراتب پر بھی ایسا ہے فرما
 ادب آخر تاریخ کے حالات کے ساتھ اور عروہ دینی سفر کیا تھا اور بہب الطب وہ کتاب ہے جو میں کبڑے کے کتا ہے پر ۱۰۱۶ ہے
 اور وہ اللہ کا تھوڑا (کرا) نہ کبڑا جاتا ہے اسکو افرانے کے وقت اور یہ زیادتی ہو ۱۰۱۶ ہے بہب سے اس خاص کی اسکو افرانے
 کے ساتھ جو کہ کیا توئی ہے لکھو سے اور صحاح میں ہیں الحرف الاضافی مصر اور ہر اوچر جو کہ اضافی لکھتے اور قیاس ہوئی اور
 کر ہے اور صحاح میں اور تھوڑا تک کبڑے کا مبالغہ کر کام کے لکھتے اور اس اور حافی کے لکھ کر نے میں ایسی عبارت کیساتھ
 جو باقی واقعی ہو کوئی کہ وہ یہ ہے خود را اقرار کے اور یہی اور عیش میں دیکھ ہے کہ حق کے انکار کے کے طریق کا ہونا باقی
 منع ہوا ہے۔ یہ طریق اور جو میں سے یہ کبڑے میں کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے جو اس کے معارف سے اور اسکی مشائے آنے
 سے اور حقیقت میں اور وہ نہ کہتی کوئی ممکن ہو سکی مشائے کامیاب نہیں ہے اسنے کو کتنا قابل اور اسے مشائے قرآن سے آنے
 پر اور اسے اس قرآن مجید کے کبڑے میں کیا معنی ہے اس کے قول میں معنی صحیح مانا اور اس کی بحث یہ ہے کہ طرف اہل
 باغیہ سے اور باقریب ہاں طرف اہل کے مراتب علیا میں سے اور جو میں نے نہیں شریکے کسی شکل اور اس میں جو ہیں
 کبڑا کر کیا گیا ہے مشائے اور نہایت کبڑے میں اور اس وقت اجازت کے قرآن مجید جو ان میں گے باقی عورت اور طرف میں سے یہ
 میں مراتب پر جو اس کے قریب تھا اور جو اس سے یہ ہے کہ اجازت نہیں ہوتا لکھتے حافی کی کلام میں اور اس کے معنی
 میں انجیل اور کلام میں ہے کہ وہ واقع سے اس کا کام سے جو کہ کلام اللہ کے کلام سے ملتی ہو اور مفہوم کی کہ نہیں ہے ممکن نہیں ہے
 اس کی شکل سے فائدہ اور دوسرے اشغال سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ اجازت اس ہے کہ وہ صرف ملی ہو یا باقریب نہ ہو جو کلام ہے
 باخبر میں کے کہ وہ ایک کلام سے خواہ شیخ سے اپنے تمام ماسنی سے نہ ملتی کے ساتھ کہ جس سے نہیں پڑ گئے اور با
 حادہ اور اس کی مشائے ان خلاف عرکام کے کہ کبڑے میں کوئی نہیں ہے اور کلام پر کار ہے۔

قوله لان الاعجاز في الكلام ان يودى المعنى الخ ليس بتفسير المفهوم اعجاز الخ
 غرض یہ کہ اس مقدمہ میں یہ سوال ہے کہ عارضہ سے اعجاز کی انکام کی تعریف لی ہے ان یودى المعنى بطریق جو باقی
 میں جمع و ہر انہی الخرق یہ تعریف باطل ہے جب اطلاق یہ ہے کہ تعریف کیلئے ضروری شرائط یہ کہ وہ معرف کے مساوی ہوئی
 بعد ازاں تعریف اس میں معرف ہو جائے یا عمر ہو جائے تو وہی ہے جیسا کہ شرط تہذیب میں ہے کہ معرف مساوی
 لمدفوع یا غیر مدفوع نہ ہو اور تعریف اعجاز مساوی لمدفوع نہیں ہے بلکہ نہیں میں معرف ہے کہ کلام اس سے ثابت ہوتا
 ہے کہ کلام حیث بافت کہ وہ ہے دو کلام اللہ اعجاز صرف بافت میں مختص نہیں ہے بلکہ اس کی متعدد صورتیں ہیں یہ معرف
 اعجاز کلام عام ہے اور تعریف (ان یودى المعنى بطریق الخ) خاص ہے لہذا یہ تعریف باطل ہے تعریف صحیح یہ ہے کہ اس کلام

قرینہ لایسکن معارضۃ والا تاجان بملک، یعنی اسکی کلام میں کما معارضہ اور اس میں کسی کام پیش کرنے طاقت نہسانی سے خارج ہو اور یہ اعجاز جزئہ سے باخوذ ہے جس کا معنی عاجز نہ کر دینا اور اس عاجز نہ کرنے کے متعدد طریق ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک کے کلمہ ہونے میں شوق اتفاق ہے لیکن ہر اعجاز میں اختلاف ہے (۱) عند البعض ہر اعجاز اس کی بلاغت ہے کہ وہ نہایت بلاغت پر ہے اس تک وصول طاقت بشر سے باہر ہے (۲) عند البعض ہر اعجاز انبیاء معنیات ہے کیونکہ انسان میں وہ نہاد عنی المعنیات کی قوت نہیں لیکن یہ وہ اس لئے ضعیف ہے کہ اگر کوئی سورۃ انبیاء عنی المعنیات پر مشتمل نہیں ہے تو وہ بجز نہیں ہو سکتا حالانکہ یہ ظرافت واقع ہے۔ (۳) عند البعض ہر اعجاز اسلوب غریب ہے کہ اس کا انداز نزول ہے لغویا بخواہ کے اسلوب سے بیکر مختلف ہے (۴) عند البعض ہر اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قوت کا ہر دست معارضین کے عقول کو قرآن پاک سے معارضہ اور اسکی مثل لانے سے بیکر دیا۔ وھذا الوجه ایضا مردود ہے کہ یہ اس میں اعجاز سے لازم آتا ہے کہ قرآن پاک فی حد ذاتہ بظہر نہیں ہے والا مر لیس کفائک لانه معجز فی نفسه قال اللہ فی سنن راجعہ الخ والیس علی اللہ فی توبہ بل حد الاقرآن لایا توں بملک۔ اور نیز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بخود تعالیٰ ہیوں نہ کہ قرآن پاک مالا لک بظہر ہو قرآن پاک کی صفت ہے۔ **یفتال القرآن معجزاً** آرمی رنگہ خاص بالانفہ ہونا و جہت لغز میں اختلاف نہ ہونا ثابت ہو اسکا اعجاز کلام کے متعدد طریق ہیں تو صرف عام ہے اور حریف خاص ہے۔ **بسن السراۃ** سے شامس نے جواب دیا کہ کمال تب ہو سکتا ہے جب مصنف نے اعجاز فی الاکلام کی تعریف کی ہو مالا لک ایسا نہیں ہے مصنف نے اعجاز کلام کی تعریف نہیں کی حریف تو یہ ہے کہ۔ **لایسکون معارضۃ والا تاجان** بمثلہ لک۔ مصنف نے طریق اعجاز میں سے ایک طریق کو جو اس کے نزدیک معتبر تو ہی تھا اور آرمی سمجھ بھی اس کے حق میں سمجھ ہیوں کہ یہ ان کو یاد طریق سمجھ ہے کہ قرآن پاک اپنی فصاحت و بلاغت کی وجہ سے مرتبہ قصی پر ہے اس لیے اس کا معیار عند العکس ہے تو مصنف نے تعریف نہیں کی بلکہ اعجاز کی صورتوں میں سے ایک صورت بیان کی۔ مراد یہ ہے کہ اگر کلام جب بلاغت کے طریقے پر ہوتا آرمی صورت یہ ہونی کے معنی کو ایسے طریقے پر یاد کیا جائے جو جمیع اصناف میں سے زیادہ طبع ہونا و فی الاکلام۔ **فباستقرار انہ** سے شامس ایک شبہ ازالہ کر رہے ہیں جس کی تفصیل متن میں لگی بیان ہو چکی ہے حاصل کمال یہ ہے کہ مصنف نے احادیث کو جس کی نسبت الی الامر ہے جمع ذکر کیا اور لفظ **عروۃ** (جو منسوب الی لکنا کا ہے) کو مفرد کر کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ صرف اعجاز واحد ہے اس میں تعدد نہیں ہے لہذا اس لئے لفظ مفرد مناسب تھا تو عروۃ کو مفرد کر کیا اور بحر کلام کے طریق متعدد اور مرتبہ مختلف ہیں کیونکہ بحر کلام کا معنی ہے دو کلام جو دیکھیں ہو اور اس کا نہ خطیبہ ہوا اس کے متعدد اندازوں و طریقوں ہو سکتے ہیں اسی بناء پر اس کیلئے عند حق احمد اب منتخب کیا و ھذا ماعلیٰ الصرافہ فرض خلفہ اب و لفظ عروۃ کی

شرح تلویح

قوله اصول الفقہ للکتاب مرتب علی مقدمة وقسمین فرض شارح نکات انی کتاب تو فیح کا خلاصہ بیان کرتا چنانچہ فرمایا کہ ہر کتاب تو فیح ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مشتمل ہے۔ احقر میں احکام شارح کا وہ مصنف کے خلاف ہے کیونکہ آگے مصنف خود فرمایا کہ فیض للکتاب علی قسمین تو عبارت مصنف سے معلوم ہوا کہ کتاب تو فیح صرف دو قسموں پر مرتب ہے جب کہ کام شارح میں ہے کہ کتاب تو فیح دو قسموں اور ایک مقدمہ پر مرتب ہے لیکن تو فیح شارح مخالف و خدش۔ جواب: (۱) مصنف و شارح کی کلام میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ مراد شارح مطلق تکلیف تو فیح کا خلاصہ بیان کرتا ہے نہ کہ وہ متاخذ صلی سے وہ ایمہ دی فن سے جب کہ مراد مصنف فیض الکتاب علی قسمین سے فقط متاخذ صلی ہیں اور دو تفصیل قسمیں پر مرتب ہے مقدمہ و شارح ہے۔ جواب: (۲) کام مصنف بعد از فراغ مقدمہ ہے اور یہاں سے تو کتاب دو قسمیں پر مرتب ہے کیونکہ مقدمہ پہلے گذر چکا ہے اور تو فیح شارح مع مقدمہ ہے اس اعتبار سے کتاب تو فیح قسمین کے علاوہ مقدمہ پر بھی مشتمل ہے لہذا دونوں پر گویا کا قول اپنے اپنے مقام کی مناسبت سے صحیح ہے لان السؤ کو ر فیض سے شارح فقہ زانی جب مصر میں تیار ہوا ہے میں غلام مصریہ ہے کہ جو کچھ اس کتاب میں مذکور ہے وہ متاخذ صلی سے متعلق ہو گیا ہے (نکات مبادی سے دیکھو) اگر مقاصد سے جنس سے تو اس کو مقدمہ کہا جاتا ہے اگر مقاصد صلی سے ہے تو وہ اصل سے خالی نہیں ہوا اس میں اول سے بحث ہوئی یا احکام سے اگر اول سے بحث ہے تو وہ قسم اول ہے اگر احکام سے ہے تو وہ قسم ثانی ہے کیونکہ میں جنس میں صرف اول دو چیزیں ہیں بحث ہوئی ہے۔ والقسم الاول منہ صلی لربعة لمرکان قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے (۱) الکتاب (۲) الزم (۳) الامراع (۴) القیاس۔ وهو منہیل ببائی الترتیب والاجتهاد فرض شارح جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں ایک باب الترتیب بین الاداء و العمل ہے ضرور درباب الامتداد بھی مذکور ہے یہ تو کل چار ارکان ہیں نہ کہ چار۔ جواب: شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ دونوں باب ذیلی ہیں ذیل ذیل سے ہے لہذا صلی و اس مراد صلی معنی کسی شئی کو با التبع ذکر کرنا مقدمہ یہ ہے کہ یہ دونوں باب کوئی مستقل نہیں بلکہ ذیلی اور قیاس کے تابع ہیں اور اس کے تحت اور غرض میں سے جبراً الاشکال۔ والخاصی صلی شاملة ابواب قسم غائی میں ابواب پر مشتمل ہے (۱) الکلام (۲) الکلام (۳) الکلام علیہ ان کی وجہ مصر فقہ پر آ جائے گی۔ والحمد لله مسوقة شارح فقہ زانی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں کئی امور کو بیان کیا جائے گا تو فرماتے ہیں کہ مقدمہ میں وہ چیزیں کو ذکر کیا جائے گا (۱) تحریف علم اصول فقہ (۲) مفسر۔ لان من حق الطالب للکثرة المضبوطة بجهة واحدة الخ یہاں سے شارح نکات انی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں تحریف اور

موضوع کو جان کر ان کی ضرورت ہے اور ہمیں مقاصد سے پہلے ان دو چیزوں کا جاننا کیوں ضروری ہے جس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ، مثلاً، یہ ہے کہ جو شخص کثرت کا طالب ہو یعنی اشیاء کثیرہ کو طلب کرنا چاہتا ہو اور وہ اشیاء کثیرہ بھی ایسی ہوں کہ سب کی سب جہت واحدہ میں مضبوط ہوں مثلاً سب اشیاء کا ایک ہی قسمی کے ساتھ تعلق درجہ ہو۔ اور دو شئیوں میں اس میں اشتراک ہو تو ایسے طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ جب وہ اشیاء کثیرہ کو طلب کرے تو ہر وقت طلب اس جہت کا لحاظ ضرور کرے اور اس جہت کا اشیاء کثیرہ کو طلب کرنے سے پہلے جان لے اور انکی معرفت حاصل کر لے ورنہ خطرہ ہے کہ وہ طالب مقصود کو فوت کر دے گا اور غیر مقصود میں مشغول ہو جائے گا اور اسکو مقصود وغیر مقصود میں تمایز نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص طلبہ این کا طالب ہے تو طلبہ دین کثیر ہیں لیکن وہ مضبوطی جہت واحدہ میں تو اس شخص سے ضروری ہے کہ اس جہت واحدہ کا علم حاصل کرے ورنہ جہت واحدہ تعریف ہوگی جن طلبہ کی کہ طالب علم وہ ہے زردین چڑیٹ اور صاحب الفخریٰ صاحب النور۔ والحقنا وغیرہ اور اس جہت واحدہ کے علم کے بعد وہ طالب کثرت اپنے مطلوب و مقصود کو حاصل کرے گا اور مقصود وغیر مقصود سے امتیاز کرے گا اگر یہ بہت معلوم نہ ہوتی تو مقصود وغیر مقصود مطلوب وغیر مطلوب کا امتیاز نہ ہوتا جیسے طلبہ این کے ممکن ہے طالب کثرت تھا کہ کسی طلبہ دین سمجھتا تھا اور ان کا خدمت میں مشغول ہو جاتا اس طرح مقصودات ہو جائے گا۔ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ وہ جہت واحدہ کا علم پہلے حاصل کرے تو جب یہ بھی معلوم ہوتا چاہیے کہ ہر علم مسائل کثیرہ پر مشتمل ہے اور وہ مسائل کثیرہ ہر صنف و تہذیب اور مشرب ہوتے ہیں جہت واحدہ میں اور وہ جہت واحدہ و علم تعریف اور اس کا موضوع ہے لہذا طالب علم کیلئے ضروری ہے کہ وہ ہر علم کے مسائل کثیرہ معلوم کرنے سے پہلے اس کی تعریف اور اس کا موضوع جان لے لے اس طرح وہ مقصود کے فوت ہونے اور غیر مقصود میں اشتکالات اور غلط ہو جائے گا تعریف علم کے معلوم کرنے سے وہ علم مطلوب ممتاز عن سائر العلوم ہو جاتا ہے مثلاً (الطالب) الا فی نفسہ و فی حد ذاتہ اور مثلاً غ کے ذریعہ سے وہ ممتاز ہو جائے گا فی حد ذاتہ و فی نفسہ و فی علوم سے لہذا مقاصد سے پہلے علم کی تعریف اور موضوع کا جاننا ضروری ہے ورنہ طلب مجہول لازم آئے گا اور مقصود وغیر مقصود میں امتیاز نہ ہو سکے گا۔ سوال امقدمہ میں تو تین اشیاء کو بیان کیا جاتا ہے (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض و قیامت شریعت کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے تعریف اور موضوع کو ذکر کیا ہے غرض و قیامت کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب: نایہ شکی عموماً تعریف سے ہی معلوم ہو جاتی ہے یا موضوع سے یہاں پر بھی نایہ شکی ہے کیونکہ سوال فقہی تعریف ہے **هو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه** اسی سے معلوم ہوا کہ قیامت **هذا العلم المتوصل اليه** فقہ ہے اسی بنا پر مصنف نے اس کو مقدمہ و مستقل ذکر نہیں فرمایا۔ **فہ حدیث قشوقہ** **فہ حدیث السامع** غرض شریعت مختصراً لی تو صحیح متن ہے مصنف نے متن میں اصول فقہ میں ذکر کیا احتمال

بیان کیے تھے (۱) اصول فقہ ہے مجدد و مجدد فقہ کی (۲) اصول فقہ مجدد ہے باقی جملہ استنباطیہ غیر مجددی ہے شارح
 فقہ زانی پہلے ترکیبی احوال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ رب سماع و طالب کو معصوم ہو گیا کہ علم کا اختیار تعریف اور
 موضوع کے نزدیک سے ہو گا اصول فقہ کے طالب کا نفس و قلب مستوجب اور مشتاق ہو گا اور وہ اس کوئی کی تعریف معلوم کرے
 تاکہ اس کا اختیار ہو جائے دوسرے علوم سے۔ لیکن ابھی سماع و طالب سوال کرنے کی تیاری کر رہا تھا کہ مصنف نے نقل
 السوان سماع مشتاق کا اشتیاق دیکھتے ہوئے خود کہہ دیا **هَذَا الَّذِي ذَكَرْتَا اصول الفقہ** اور بعد ازاں خود اصول فقہ کی
 تعریف کرنا شروع کر دی تاکہ سماع و طالب کو سوال کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے یا بالفاظ دیگر مصنف نے صاحب کے
 سوال مقدمہ کا جواب دیا۔ **اوقاتا من الثاني** سے احوال ثانی ترکیبی کی وضاحت کر رہے ہیں کہ یہ پھر مصنف سماع
 مشتاق کے نام پر تاکہ اگر خود سوال کر رہے ہیں کہ **اصول الفقہ ماہی**؟ پھر جواب میں اس کی تعریف میں شروع ہو
 گئے **و اصول الفقہ لقب لهذا الفن** الخ غرض شارح فقہ زانی تو صحیح متن ہے فرماتے ہیں کہ اصول فقہ اس فن
 مخصوص کا لقب ہے جو کہ اضافی سے متعلق ہے مثل اصل میں مراد اضافی جہ اس سے نقل کر کے اس فن کا لقب ہے یا
 کہا ہے بعد لفظ **من** میں ترکیب کا ناؤ نہیں ہو گا فقہ اس میں در اعتبار ہو گئے (۱) اضافت کا (۲) لقب ہو گا۔ کہ اس لیے اس
 کی تعریف بھی ہو رہی ایک اعتبار اضافت کے یعنی مصنف کی علیحدہ اور مصنف الیہ کی علیحدہ دوسری باعتبار لقب ہوئے کے
 اولیٰ کو تعریف اضافی اور دوم کو تعریف لقمی کہتے ہیں۔ **قدم بعضهم التعريف اللقبی** غرض شارح اختلاف مصنفین
 کا ذکر کر رہا ہے معصوم وہ چکا کہ اصول فقہ کی اوّل تعریف ہو گئی ایک تعریف اضافی اور دوسری تعریف لقمی لیکن مصنفین کا اس
 میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی تعریف مقدم ہوگی بعض حضرات تعریف اضافی کو مقدم کرتے ہیں بعض حضرت لقمی کو
 مقدم کرتے ہیں اور اگر وہ جس میں مصنف بھی داخل ہیں وہ لیسیں بیان کرتے ہیں (۱) تعریف لقمی منقول ہے عن الاضافی اور
 اور اضافی منقول ہے عن صاحب ہے منقول عن مقدم ہو گا ہے منقول سے فقہ تعریف اضافی اس کو بھی مقدم ہونا چاہیے میں
 القسسی (۲) دوسری دلیل یہ ہے اگر تعریف لقمی کو مقدم کیا جائے تو فقہ کی تعریف میں ٹکرا جا گا و لازم آئے گا کیونکہ اصول
 فقہ کی تعریف ہے **هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه** فقہ فقہ اصول فقہ کی تعریف میں مذکور
 ہے اور اصول فقہ کی تعریف میں اس وقت تک نام نہیں ہو سکتی جب تک کہ فقہ کی تعریف ہو چکی جائے کیونکہ صرف کی وجہ است
 نام کیلئے ضروری ہے کہ اس کے جزائے ترتیب کی تعریف کی جائے ورنہ جہالت فی التعریف لازم آئے گی لہذا تعریف لقمی
 ذکر کرتے وقت فقہ کی تعریف ضرور کرنا چاہئے گی پھر اس کی دوسری میں (۱) تعریف لقمی میں فقہ فقہ اور اس کی تعریف دونوں
 ذکر کی جائیں عبارت میں ہوگی **هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه الذي هو معرفة**

النفس مائلها وما علیها (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف نفس میں ثلاثہ فقہاء ذکر کیا جائے فقہ اس کی تفسیر نہ کرے
جائے عبارت میں ہوگی **هو علم بقواعد نفسی یترصل بها الی معرفة النفس مائلها وما علیها**
اول صورت مردود ہے کیونکہ اس میں غول بلا سورے غائی صورت اگرچہ قابل قبول ہے لیکن اس میں یہی تکرار دہائی
خراب لازم آتی ہے کیونکہ ایک مرتبہ تو یہاں فقہ کی تعریف ہوگی پھر جب حد اضافی کی جائے گی تو اس میں دوبارہ فقہ کی تعریف
کرنی پڑے گی اس لئے کہ فقہ مضاف الیہ ہے حد اضافی یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کی جائے تو بحیثیت
مضاف الیہ ہونے کے فقہ کی دوبارہ تعریف کرنی پڑے گی تو تکرار محض لازم آئے گا جس طرح کہ کلام سامعین حاجب نے اپنی
کتاب الاصول میں ایسا ہی کیا ہے لیکن اگر تعریف اضافی کو مقدم کیا جائے تو تکرار دہائی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ فقہ کی
تعریف مفصلاً اس میں آ جائے گی بعدہ حد نفسی میں صرف فقہ کا لفظ ذکر کر دینا کافی ہوگا تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی غالب
علم پہلے ہی تعریف جان چکا ہوگا۔ مردہائی بھی رد و لیلیں بیان کرتا ہے (۱) کہ اولیٰ دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ علم میں چکا ہے اس
فن کا اور احکام میں مقصود علمی بھی ہوا کرتا ہے اور حد نفسی میں بھی علمی بیان کیا جاتا ہے لہذا اس کو مقدم ہونا چاہیے اضافی پر جو
کہ غیر مقصود ہے (۲) دلیل دوم یہ ہے کہ حد اضافی مجزول مرکب کے ہے اور حد نفسی مجزول بسیط کے ہے اور اولیٰ دلیل یہ ہے
البسیط مقدم علی المركب لہذا جو مجزول بسیط ہے وہ بھی مقدم ہوگا مجزول مرکب پر اس سے ثابت ہوا کہ حد نفسی
مقدم علی الاضافی ہوگی۔

ولما کان اصول الفقہ عند قصد معنی الاضافی جمعا للفتح غرض شراح جواب سوال مقدم سوال!
یہ ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں تضاد بخلاف اس ہے کیونکہ یہاں حد اضافی جان کرتے ہوئے کہا ضرر تھا لولا حد ضمیر اصول
فقہ کی طرف جو ذکر رہی ہے تو یہاں ضمیر سنوت راجع کی ہے اور اس کے حد نفسی بیان کرتے ہوئے کہا تھا لآن غرض بقا ہادہ قلب
لعلم مخصوص (لاحظہ فرمائیں مطبوعہ ۱۳۵۵ ہجری) اصول فقہ کی طرف ضمیر ذکر کو راجع کیا ہے اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اصول
فقہ مفرد ہے یا جمع اگر مفرد ہے تو ضمیر سنوت راجع کرنا اور ضرر تھا کہا صحیح نہیں ہے اگر جمع ہے تو ضمیر ذکر راجع کرنا اور ضرر
کہا درست نہیں ہے دونوں میں کوئی ایک غلط ہے۔ جواب اشارت تھکا دینی جواب اے رہے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں
کوئی تضاد نہیں ہے اور ضمیر سنوت ذکر کرنا ان دونوں صحیح ہیں یہ ہے کہ اصول فقہ میں دو چیزیں ہیں ایک معنی اضافی ہونے
کی اور دوسری معنی نفسی ہونے کی اول معنی کے اعتبار سے یہ جمع ہے چنانچہ معنی کے اعتبار سے مفرد ہے کعبہ اللہ فی حالہ اعلم لہذا
حد اضافی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر سنوت راجع کی کیونکہ جمع غرض و اصول کی طرف ضمیر سنوت راجع ہوتی ہے اور
حد نفسی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر ذکر راجع کی کیونکہ باہر بحیثیت دو مفرد ہے لہذا تضاد و لا تضاد نہیں جمعا سوال

ہوتا ہے۔ سب کا نام علامہ ابن حاتم کا مذہب یہ ہے کہ اسمائی قنون کی قبیل الاطام میں یعنی علم شخص میں دخیل ہے کہ ان میں طامات مفصل ۲۲ جود ہیں جس طرح کہ مذکور کا اطلاق مجموعہ اجزاء پر ہوتا ہے صرف ہاتھ یا صرف دیکھیں یا نہیں ہوتا اس طرح اصول فقہ کا اطلاق بھی فقط ایک مسئلہ پر نہیں ہوتا بلکہ مجموعہ مسائل پر ہوتا ہے شارح فقہ الزانی نے باصول الفقہ علم کہ اسمائی مذہب کی کتابا بندی ہے کہ اسمائی قنون علم ہوتے ہیں۔ مذہب مالکیہ سند شریف کا مذہب یہ ہے کہ اسمائی قنون علم نہیں ہیں نہ اسم نہیں کیونکہ اسم نہیں میں تعین نہیں لفظ ان کا اطلاق نہیں ہوتا اور علم نہیں میں اس کا لفظ ہوتا ہے اور اسمائی قنون میں تعین واپسی کا لفظ ہوتا ہے۔ مثلاً اصول فقہ موضوع ہے۔ لیس اسمی اللہ فی الاذن علی وجہ وکلیہ لفظ اسمائی قنون علم نہیں ہیں نہ کہ اسم نہیں۔

قولہ ما تعربھا باعتبار الاضافة فبحسب الی تعریف العضاف وهو الاصول النج

غرض شارح توضیح نہیں: اقسام میں صنف نے کہا تھا کہ تعریف اضافی بیان ہے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف شارح اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں علامہ دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ تعریف مرکب اضافی اور موقوف ہوتی ہے چنانچہ ۱۲۱۱ ترکیب اور مفردات غیر موقوفہ تعریف پر کیونکہ مرکب کی ہوا اس کے اجزاء پر یہ ۱۲۱۱ اور موقوفہ تعریف میں اور معرفہ اکل موقوف علی معرفہ ۱۲۱۱ ج۱۱ ہوتی ہے اس بناء پر تعریف اضافی شارح ہے تعریف مضاف کی طرف (دعوا اصول) اور تعریف مضاف الیہ کی طرف (دعوا موقوف) سوال شارح نے المفردات الخیر لایہ کیوں نہ کہ جواب: کیونکہ مفردات ۱۲۱۱ ترکیب اگر بیہ وضوح ہیں تو تعریف مرکب ان پر موقوف نہیں ہے اور نہ ہی ان مفردات کی تعریف کی ضرورت ہے۔ سوال: اصول الفقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مضاف من حیث المضاف کی معرفت موقوف ہے مضاف الیہ پر لہذا مضاف الیہ الفقہ کی تعریف مقدم ہونی چاہیے تعریف مضاف پر جس طرح بعض علماء نے الفقہ کی تعریف پہلے کی اور الاصول کی بعد میں لیکن مصنف علامہ صمد الشریعہ علامہ ابن الحاجب نے مضاف کے تعریف اولاً ذکر کی ہے فاصو اجبہ والکفر جواب: (۱) تعریف مضاف الیہ کی تقدیم یا تعریف المضاف اس وقت واجب اور ضروری ہے جب مضاف و مضاف الیہ دونوں مجہول مطلق ہوں جہاں مضاف و مضاف الیہ کی تعریف من بعد معصوم ہو جیسا کہ اصول فقہ میں ہے تو وہاں تقدیم تعریف مضاف الیہ واجب نہیں بلکہ اولی ہے اور ترک اولی کسی فائدہ اور نکتہ کی بناء پر ہاں ہے یہاں نکتہ اور فائدہ یہ ہے مضاف میں بحث قلیل ہے اور مضاف الیہ الفقہ میں طویل ہے جس لیے تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا تاکہ جلدی فراغت کے بعد تعریف فقہ کی طرف رجوع کیا جائے۔ جواب: (۲) تعریف مضاف کو اس لیے مقدم کیا گیا کیونکہ وہ مذکور ہے تو تعریف میں بھی اسی کو مقدم کیا گیا۔ جواب: (۳) اگر مضاف و مضاف الیہ بیان الی تعریف ہوں من حیث المضاف تو اس صورت میں

تعریف مضاف ایہ کی تھ کہ اولیٰ ہے اگر دونوں محتاج الیٰ تعریف ہوں یا اعتبار ذات تو بحر تعریف مضاف کی تھ کہ نونی ہے
 بیان چنگہ کہ سنی صورت ہے ان بناء پر تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا ہے۔ ویسے محتاج الیٰ تعریف الاضافۃ
 ایضا فرض شارح تھ زانی اجاب سوائے سوال ایہ ہوتا ہے کہ جس طرح تعریف اضافی محتاج الیٰ تعریف العداۃ
 و مضاف الیہ ہے اسی طرح و محتاج الیٰ تعریف الاضافۃ بھی ہے کیونکہ اضافت اصول جز و موصوری ہے لہر کرب الاضافی تو
 معضف کو چاہیے تھ کہ اضافت کی تعریف بھی کر تا مگر ہر کرب العصب تعریف الاضافۃ۔ جواب الا انہم لم یقرعوا
 اسے شارح تھ زانی جواب: سر رہے ہیں کہ تسلیم ہے کہ اضافت جز و موصوری ہے اور اس پر تعریف اضافی موقوف ہے لیکن
 مصنف و دیگر مصنفین تعریف اضافت سے تعرض نہیں کرتے کیونکہ وہ یہ بھی ہے ہر شخص غریبی ہوتا ہے کہ مشتق اور جو مشتق کے
 معنی میں ہوں اس کے کسی قسم کی طرف اضافت کا معنی ہو ہے کہ مضاف اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے شخص یا مضاف الیہ
 ہوا تمام زہ میں غلام کا مفہوم ہے نہ یہ کہ ساتھ باعتبار مفہوم غلامیت نہ باعتبار ذات یا جینہ کہ شمارنے نے مثال بیان کی
 ۔ لیکن مسئلہ اس کا معنی ہے جو شئی بحیثیت دلیل ہونے کے خاص ہے مسئلہ کے ساتھ اسی طرح دوسری مثال بیان کی کہ اصل
 لفظ اس میں اصل مضاف ہے تھ کہ اس طرف اس کا معنی ہوگا وہ شئی جو تھ کے ساتھ خاص ہے بحیثیت بنیاد اور معنی علیہ اور مستند
 الیہ ہونے کے کیونکہ مضاف میں مفہوم مضاف کا قرار ہوتا ہے اور یہاں مضاف کا بھی مفہوم ہے بھی شئی علیہ اور مستند الیہ اس
 لیے کہ اصل کا معنی لغوی۔ یا معنی علیہ شئی میں حیثیت نہ معنی علیہ ہے۔ سوالی شارح تھ زانی نے اضافت کے بارے میں
 لفظ مجزلہ اخیر العصور کی کیا سوال یہ پوچھا ہوتا ہے کہ شارح نے انزال کا اضافہ کیوں کیا تھا جز و موصوری کیوں نہ کہا اس میں کیا
 تھ کہ۔ جواب (۱) اس میں کوئی تھ نہیں ہے اور اضافت میں جز و موصوری ہے مجزلہ نہیں ہے البتہ مصنفین کی عادت ہے کہ
 وہ کبھی میں شئی میں بھی لفظ مجزلہ بر حاتم میں خصوصاً جہاں پر تھ دے تھ وہ (۲) مجزلہ اس لیے کہا کہ ہماری بحث مر کب
 کے (۱) اور اس کے مفردات کے بارے میں ہے جو کہ میں قبل الا لفاظ ہیں اور اضافت جو تھ لفظ نہیں ہے اس لیے یہ بعید
 جز و موصوری نہیں ہے بلکہ جز و موصوری کے مجزلہ ہے۔ سوال دہائی معاذ سے کیا سر دے۔ جواب اس میں متعدد اقوال ہیں (۱)
 دہائی معاذ سے مراد وہ لفظ ہے جو تھ لفظ صحیحاً تو مشتق نہ ہو البتہ معنی کے اعتبار سے مشتق ہو لہذا ان دو یا مشتق کی تاویل میں کیا جا
 سکے جس کو مشتق معنی کہا نہ مناسب ہو۔ مگر اصل مسئلہ میں اصل مشتق تو نہیں ہے البتہ فی معنی المشتق ہے کیونکہ اصل معنی یا
 بنیاد دلیل یا معنی علیہ ہے جو کہ مشتق ہیں اسی طرح غلام زہ میں غلام مشتق تو نہیں ہے لیکن فی معنی المشتق ہے کیونکہ غلام
 زہ یعنی ملک زہ ہے (۲) بعض مہرات کا قرا یہ ہے کہ دہائی معاذ سے مراد اسم ہے جو کہ کما بقیم ہو مطلقاً لیکن یہ ضعیف
 ہے سوال اضافت کی تعریف میں باعتبار مفہوم المضاف میں لفظ مفہوم کے ذکر کرنے میں کیا کثرت ہے صرف باعتبار المضاف

کیوں نہ کہا۔ جواب! اختصاص مضاف بالاعطاف الیہ کی دو صورتیں ہیں (۱) اختصاص بہ مقارنات مضاف (۲) اختصاص
 باظهار مقدر مضاف مضاف شارح نے منہج کے لفظ کا اضافہ کر کے اشارہ کیا کہ تعریف اضافات میں اختصاص سے اختصاص
 باظهار مقدر مراد ہے نہ باظهار ذات۔ فالاصول جمع اصل اس میں شارح نے اصول کی تفسیر بیان کی ہے اصول جمع ہے اس کا
 مندرجہ اصل ہے خبر ۱۰۷ کو جواب بھی ہو سکتا ہے۔ تن پر وارد ہونا ہے سہل یہ ہے کہ تعریف اضافی میں جمل، تن مضاف کی
 تعریف کرنی چاہیے اور مضاف اصولی جمع ہے نہ کہ مفرد مصنف کو اصول (جمع) کی تعریف کرنی چاہیے مگر نہ کہ اصل (مفرد
) کی حالانکہ مصنف نے اصل کی تعریف کی ہے یہ تو مصنف کی تعریف نہ ہوئی تو شارح نے جواب دیا کہ اصول اصل کی جمع
 ہے مفرد کی تعریف دہشت سے جمع کی تعریف دہشت بھی ہو جاتی ہے تعریف خواہ اصل (مفرد) کی ہو یہ اصول (جمع) کی
 ہو۔ اہل صورتوں میں تعریف مضاف ہی ہوگی۔ وهو فی اللغة ما یبقی علیہ شئی من حیث انہ
 یبقی علیہ عبارت میں شارح ترجمہ زانی اصل کا لغوی معنی بیان کر رہے ہیں کہ اصل دو چیز ہے جس پر کوئی دوسری چیز
 مابقی رہتی ہو یا اس میں شئی کا مابقی رہتا ہو۔ مگر یہاں شئی کی بناء ہے اصل کہتے ہیں۔ تاکہ وہ مصدر مضاف شارح نے اصل کا لغوی معنی ما
 بقی علیہ شئی ذکر کیا ہے جس بقا کا مضمون مضمر نہ ہو بلکہ مابقی ہے جیسے مابقی نے اور مابقی بیان کیے ہیں (۲) عامر الاثری
 نے اصل کا لغوی معنی اذکار علیہ ذکر کیا ہے (۳) عامر الاثری نے اصل کا معنی یہ بیان کیا ہے مصنف الیہ تعریف الیہ (۳) عامر
 الاثری نے اصل کا معنی (۵) انشاء اللہ وبهذا القید خرج أدلة الفقہ غرض شارح فقہاء زانی نے جواب دیا کہ مصنف۔
 سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے تو اصل کی تعریف یہ کی ہے انہی علیہ نہ وہ آپ نے اس کے ساتھ من حیث انہ
 یبقی علیہ کی قید کا اضافہ کیوں کیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب! شارح جواب دے رہے ہیں کہ اضافہ کرنے کی نکتہ
 یہ کہ ان کا موقع کرنا ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں اصول فقہ سے مراد ان کے درجہ ہیں کتاب سنت احادیث وایمان وایمان
 اس کی تعریف ان پر ہوتی نہیں آتی کیونکہ اصل کی تعریف یہ ہے کہ اس پر غیر کی نہ ہو یہاں تو خود اولیٰ اور ثانی میر علم التوحید
 و علم الکلام پر تو یہ اصول تو نہ ہوئے بلکہ یہ تو فروع ہوئے لہذا ان کو اصول اللہ کہہ کر دست نہیں ہے شارح فقہاء زانی فرماتے ہیں
 کہ اب ہمارے اصل کی تعریف من حیث انہ یبقی علیہ کی قید کا اضافہ کیا تو یہ اشکال رفع ہو جائیگا اس طرح کہ اصل
 کی تعریف میں قید مثبت لفظ ہے کہ اصل وہ ہے جس پر غیر کی نہ ہو اس حیثیت سے کہ اس پر کوئی اور شئی مابقی ہے تو تعریف
 الاصل میں اس قید کا لفظ کرنا ضروری ہے لہذا اصل پہلے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کل الوجود اصل ہو بلکہ کسی خاص حیثیت
 سے اس کا اصل ہونا اور مابقی علیہ ہونا کافی ہے مثلاً اب اصل ہے متن پہلے یا اس حیثیت کہ متن اس کا جز ہے نہ کہ مطلقاً کہہ
 باعتبار جدا ہے فرما ہے اسی طرح اصول فقہ مصنف و اس لفظ اصل میں یا اس حیثیت کہ فقہان پر مبنی ہے نہ کہ اس حیثیت سے

[illegible]

مقصود ان دونوں کو شامل ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہاں اجتہاد سے صرف اجتہاد عقلی ہی مراد ہے جتنا ہے جو کہ تیار
مقصود ہے اس لئے کہ اصولی اختلافات الفطرتی معنی کو دشمنی ضروری ہے جب اجتہاد عقلی دشمنی جو نہیں اور یہی ہے کہ مقصود ہے تو
اصل کی دلالت اس میں مقصود کی قطعی ہوگی نہ کہ امکانی کیونکہ اجتہاد عقلی کا استعمال بالکل معدوم ہو گیا ہے۔ **فان قلت ابتداء**
النشئی علی النشئی غرض شارع متنازعہ انی اعتراض و جواب ہے۔ اعتراض اس پر ہے کہ اجتہاد کی تفسیر اہل اہل حق
باس ہے بلکہ اجتہاد صرف عقلی ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد نام ہے اس نسبت کا جو عقل اور عقل علیہ کے درمیان ہوتی ہے اور یہ ایک عقل
مصدوری ہے اور عقلی مصدر کی معنی اعتراضی معنی اضافی طور معنی عقلی ہوتا ہے جو کہ سر جوئی بخاری نہیں ہوتا اس لئے کہ عقلی
مصدوری میں اجتہاد اور اضافی ہوتا ہے اور اعتراض اضافیت معدوم انی الخارج ہوتا ہے نسبتہ اجتہاد عقلی کہنے و جرحہ راجع ضروری ہے تو
مستند ہوا کہ اجتہاد ہمیشہ عقلی ہوتا ہے جس کی نہیں ہو سکتا تو عقیدہ اجتہاد والی اہل حق و اہل عقلی تفسیر اہل حق انی اجتہاد والی غیرہ ہوم نے فی امر
بالحق جواب گفتل سے شارعین جواب دے رہے ہیں کہ تفسیر اجتہاد والی اہل حق و اہل عقلی نفس اجتہاد کے اعتبار سے نہیں ہے (جو کہ
انہ معنی اضافی ہے) بلکہ یہ تفسیر طرفین دشمنی یعنی عقلی و عقلی علیہ کے اعتبار سے ہے تو اجتہاد عقلی کا معنی دیکھا تو ان عقلیین خصوصاً
(یعنی عقلی علیہ) اور اجتہاد عقلی کی تحریف ہو کر کون عقلیین (یعنی عقلی علیہ) عقلیین اجتہاد تفسیر اجتہاد والی اہل حق و اہل عقلی درست ہے
پھر کون عقلیین خصوصاً کے دو معنی کیے گئے ہیں (۱) اور عقلی خصوصاً ہوں کہ غرض فلسفہ میں۔ نہ کسی ایک حاشہ۔ کہ کاتبہ خواہ
آکر ہو باکان و غیرہ لیکن اس معنی پر تشکیل ہوتا ہے کہ جس صرح اجتہاد استحقاقی اجتہاد اجتہاد عقلی میں داخل ہے اہل حق ہے اہل طر
اجتہاد استحقاقی عقلی (۲) کا اجتہاد عقلی علیہ العبد کہ یہ بھی اجتہاد عقلی میں داخل ہوتا ہے کہ۔ اس لئے کہ اگرچہ یہ خصوصاً باطن
نہیں ہے لیکن خصوصاً باطن تو ہے کہ غرض اور طر نہ توکان نئے ہیں تو یہ بھی حاشہ مع میں باطن ہے حالانکہ اجتہاد عقیدہ ہے کہ
اجتہاد عقلی استحقاقی استحقاقی ہوتا ہے (۲) اور بر صریح اجتہاد عقلی کا عربی ہے وہ ہے کون عقلیین خصوصاً باطن و باطن و باطن یعنی
محسوس بصری یعنی ہی کو عرف میں محسوس کہا جاتا ہے۔ لہٰذا ان سے مقابہ کیا جائے کہ ایک عقلی اور عقلی عقلی یعنی ہے اور عقلی
ہوتی ہے جو **حاشیہ یخرج مثل الخ** اس پر بھی اختلاف اور ہو گیا کہ عقلی عربی کے اعتبار سے اجتہاد عقلی استحقاقی عقلی
اجتہاد عقلی سے تو خارج دوم ہے کہ لیکن مصنف نے جو اجتہاد عقلی کی تعریف و تفسیر کی ہے ترتیب الحکم علی دلیلہ اجتہاد عقلی استحقاقی
استحقاقی استحقاقی میں بھی داخل نہیں ہوتا کیونکہ حاشیہ اجتہاد عقلی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی
ہو کہ اجتہاد عقلی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی
سے شارع متنازعہ انی انہ کان کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم عقلی ہائی کا اعتبار کرتے ہیں اور محسوس کا عقلی عربی سرا لیتے ہیں
اور اجتہاد عقلی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی استحقاقی

[illegible][illegible]

اکی، ہر ایک کی تعریف یہ ہے کہ واضح فعل، الواضح مضمون لہ کا متعلق، تصور فی الذہن کرتا ہے پھر اس کیلئے اسم کی وضع کرتا ہے تو جب واضح معنی مضمون لہ کا تصور کرے تاکہ اس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے تو واضح کرے اس مضمون کا متعلق معنی کیلئے کوئی مابیت حقیقہ نفس الامریہ ہوگی یا نہیں اگر مابیت حقیقہ نفس الامریہ ہے تو محروم دو احوال سے خالی نہیں ہوتا تو واضح کا متعلق و مضمون خود مابیت حقیقہ نفس الامریہ ہی ہے تصور بالذہن، تصور کہنے کا جانا ہے یا متعلق و مضمون نفس حقیقت و مابیت نہیں ہوگی بلکہ اس مابیت کے وجود و اعتبارات و لوازم ہوں گے جسے تصور بالذہن، تصور بہ ماہکی کہا جاتا ہے مگر واضح کے متعلق کیلئے مابیت حقیقہ نفس الامریہ بھی ہے لہذا اس کا متعلق بھی وہی نفس مابیت و حقیقت ہے تو اس اسم کے معنی کی مابیت حقیقہ کی جو تعریف ہوگی من حیث انشاء صریحہ (یعنی مابیت من حیث الوجود) کی معرفت مضمون ہوگا اس کو تعریف حقیقی کہیں گے اور یہ تعریف اس اجابت کو مضمون و متعلق فی الذہن کر دے گی یا تمام ذاتیات کے ذکر بعد سے، وہی حد اتانہ یا بعض ذاتیات کے ذکر بعد وہی حد اتانہ یا تمام عرفیات کے ذکر بعد، وہی حد اتانہ، یا بعض ذاتیات اور بعض عرفیات کے ذکر بعد وہی حد اتانہ (۱) اور اگر اسم کے مفہوم کی تعریف کی جائے یاں طور کہ اس کی وضاحت مضمون (۲) یا اس چیز کی تعریف ہو رہی ہو جس کو واضح کے متعلق تصور کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں اسم وضع کیا ہے قطع نظر اس کے کہ اس کیلئے نفس الامریہ میں حقیقت و مابیت بھی ہے ان دونوں صورتوں میں اس تعریف و تعریف ای کیلئے اور یہ تعریف کسی (مضمون لہ) کی توضیح کا فائدہ دے گی۔ یا تو لفظ اشہر کے ساتھ جیسے انفسطر کی تعریف کی جائے الاسد کے ساتھ تو یہ تعریف ای کیلئے گی۔ کیونکہ انفسطر کے معنی کو لفظ اشہر (الاسد) کے ساتھ واضح کر دیا جائے یا پھر تعریف ای کی کو واضح کرے گی ایسے لفظ کے ذریعہ جو اس معنی کی تفصیل یا مشتمل ہوگا جس معنی پر اسم اجزاء اذالہ کر رہا ہے جیسے الاصل کی تعریف یا معنی علیہ غیر یہ تعریف اس معنی کی تفصیل بیان کر رہی ہے جو معنی اجزاء الاصول کے ساتھ موجود ہے وہ ہے۔ ایتنا بالکلی علی۔ فلتعريفات المعدومات لا یکون الا احصیا خارج تصور الی معدومات و موجودات کی تعریفات کی تعیین کر رہے ہیں یا اعتبار الاقسام و تانہ کہہ دے مابیت کی تعریف پہلے تعریف ای ہوگی۔ ان کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف حقیقی مابیت حقیقہ نفس الامریہ کی ہوتی ہے اور معدومات کی تو کوئی حقیقت مابیت نفس الامریہ ہوتی ہی نہیں لہذا ان کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی صرف تعریف ای ہوگی کیونکہ تعریف ای کیلئے مفہوم لغوی کا ہونا کافی ہے اور مفہومات لغوی معدومات کے بھی ہوتے ہیں لہذا انشاء (پرندے کا نام ہے جو معدوم ہے) کی تعریف ای ہو سکتی ہے نہ کہ حقیقی اور موجودات کی دونوں تعریفات ہو سکتی ہیں کبھی حقیقی اور کبھی ای کیونکہ موجودات کے مفہومات بھی ہیں اور حقائق بھی ان لفظ مفہومات و حقائق کی تعریف و توضیح مضمون ہو تو تعریف ای ہوگی اور اگر حقائق کی تعریف و توضیح کی جائے تو تعریف حقیقی ہوگی۔ فان قلت ظاہر عباراتہ مشعر بان انفسطر

[illegible]

سب سے پہلے حاشیہ کے ساتھ کسی اسم کی ضمیر اور اس کا معنی مفہوم معلوم کیا جاتا ہے پھر اہل بسط کے ذریعہ اس نام کے
 کسی معنی و مفہوم کے بعد جو کہ مطلب کیا جاتا ہے پھر حاشیہ کے ذریعہ اس معنی کی حقیقت و مابیت طلب کی جاتی ہے یہ تفصیل
 تو اس صورت میں ہے کہ مابیات حقیقیہ کو (۱) کے کسی ہونے کی حیثیت سے لیا جائے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مابیات
 حقیقیہ کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ اسم کا معنی اور مفہوم ہیں اور واضح کا محصل ہیں جس وقت وہ ان کا وضع کر رہا تھا تو اس
 حیثیت سے جو مابیت حقیقیہ کی تعریف ہوئی وہ وہی ہی ہوگی کیونکہ یہ ماثلاً کے جواب میں واقع ہوگی جو مفہوم اسم کا محصل
 واضح مطلب کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس مقصود سے یہی بات ثابت ہوئی کہ مابیات حقیقیہ کی تعریف بھی حقیقی ہوتی ہے
 اور بھی ہوئی ہے اگر حقیقت کے بارے میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف مطلق آنے لگی اگر مفہوم کا معنی لغوی کے بارے
 میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف اسی کے ساتھ **وهذا التعريف قد يكون ضمن حقيقة ذالك الشئ**
الشيء یہاں سے شارح مختار نے لے لیا ان فراموش ہیں کہ کسی تعریف مطلق وہی ہوتی ہے اور تعریف اسی کے بھی اسی معنی
 کی نفس حقیقت اور نفس حقیقت ہوتی ہے باہر طور کہ واضح کا محصل تصور نفس حقیقت و مابیت ہوتی ہے اور کسی نفس حقیقت
 نہیں ہوتی بلکہ مفہوم کا معنی ہوتا ہے مثلاً اگر محصل واضح نفس حقیقت انسان ہوتا ہے تو اس کا ذکر باہر حیثیت کے یہ نفسی مفہوم و موضوع
 کہ ہے تو یہ تعریف وہی ہوگی اور باہر حیثیت کے یہ حقیقت انسانی ہے تو یہ تعریف مطلق ہے اسی کا نام، مگر محققین نے تصریح کی ہے کہ
 ایک ہی چیز تعریف اسی بھی ہو سکتی ہے اور تعریف حقیقی بھی دونوں ایک لفظ میں جمع ہو سکتی ہیں مثلاً ایک چیز کی تعریف اس کے
 وجود کے علم و تصدیق سے فعل کی جائے تو وہ تعریف وہی ہوگی اور یہی تعریف اسی ابد و علم و وجود انسانی تعریف حقیقی میں جائے گی
 مثلاً علم حشر کے مبادی میں مثلث کی تعریف کی جائے محض غیہ پر مثلث اصطلاح (ای ۱۵) غلطو (تو یہ تعریف اسی ہوگی اور
 پھر جب اس کو مثلث کا وجود بالذات لعل معلوم ہو گیا تو اب یہی تعریف اسی معنی تعریف حقیقی بن جائے گی تو نہ مقررہ (۱) کا نہ
 بحث تعریف حقیقی و بھی میں چند امور کا لحاظ کرنا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ سب سے پہلے واضح نفس الراضی موضوع لے گا
 تصور و فعل فی الذہن کرے (۲) پھر ایک نام کو اس کے مقابلہ میں وضع کرتا ہے (۳) کسی الاسم کو مفہوم اسم اور موضوع بھی
 کہا جاتا ہے (۴) ایک حقیقت و مابیت کسی الاسم ہوتی ہے یہی تعریف کسی الاسم میں ان موضوع لے و مفہوم لے مع قطع النظر عن
 المذہب البتہ تعریف اسی ہے تو اس میں مفہوم لغوی و معنی لغوی کو بیان کیا جاتا ہے اسی کیلئے کتب لغت وضع کیے گئے ہیں یہی وجہ
 ہے کہ کتب لغت میں تعریفات اسی بیان کی جاتی ہیں اور اگر کسی الاسم کی حقیقت کی تعریف کی جائے تو وہ تعریف حقیقی ہوتی
 ہے۔ فائدہ (۲) فیصلح باز آئے اس میں بحث ہے کہ تعریف مطلق کیلئے وضع ضروری ہے یا نہ ضرور کے نزدیک تعریف مطلق

لفظی: جب تک قسمیں ہیں ورنیک، دوسرے کا غیر ہیں غرض کہ تعریف کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) لفظی (۲) امر کی (۳) حقیقی۔ تعریف لفظی وہ ہے جو شیخ من الہی بلطف اللہ والحق عنہ اسائل مرادوں اور ثناء و تفضل و اسد اعزاز و الحمد و غیرہ تعریف میں کہ ہے۔ حقیقی من الہی جاز شخص ایسے انسان کو مخاطف منصب القادری یعنی اس اعزاز و باری البشریاتی تعریف حقیقی یا لفظی میں تمام بحیثی اللفظی و ہذا جیسے انسان مجسم نام متحرک، بلا اول و آخر، مطلق بحر تعریف متخیل کے چند ثمرات ہیں (۱) جمع الذاتیات جس اصول کو تعریف میں ذکر کیا جائے (۲) ان ائمہ کا جس پر تہمہ کیا جائے (۳) جس قریب کی موجودگی میں جس بید کو ذکر کیا جائے (۴) اخلاص و شہرہ کے کو تعریف میں ذکر نہ کیا جائے (۵) اتحاد مشترکہ کو بجا نہ لے کے ذکر سے بھی اجتناب کیا جائے تاکہ جب کسی چیز کو مطلق کیا جائے تو اس کے اوجہ میں نہ ہو بلکہ یہی مطلق کہیے متعلق حرف متعلق کیا یا ان کہ حروف طلب اور اہمیت اسے طلب کیا جاتا ہے اعلیٰ معیار کے نزدیک ان کی تہذیب جس طرح اس طرح ہے، چونکہ مہمل مطلق کی طلب نہیں ہو سکتی اس لیے ضروری ہے کہ مطلوب کا تصور پہلے اس لیے مطلوب کے اسم کی شرح اور اس کے منہجوں فقری و بیان کرنا ضروری ہے تو سب سے پہلے ہمارے ذریعہ سے اسم کے منہجوں فقری کے بارے میں سوال کیا جائے گا اس کو معائنہ فرمائیے) کہا جا ۲ ہے اس کے جوہر میں تعریف اکی: قتی ہے پھر اس کے بعد ان غنی کے وجود کے بارے میں سوال ہوگا نیز کہ حقیقت و ہایت سے سو ہوئی ہوئی ہے نہ کہ معدوم کی اس لیے اختصاراً اس میں کیا تعریف اس واسطے یہ کہا جاتا ہے اس کے بعد ان غنی کی حقیقت کے بارے میں لفظ کا ذکر یہ ہے حال یا جاتا ہے اس کو محسوس حقیقی کہا جاتا ہے اس کے جوہر میں تعریف مطلق آتی ہے بعد اس میں غنی کے احوال و صفات کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے حقیقت کے ذریعہ اس کو حقیقی مزید کہا جاتا ہے جیسے محل نہ کا نام، محل نہ کا معروف و مشاہیر ائمہ حقیقیہ الاسلام۔

قبولہ و شرطاً للکلا التعریفین ای العتیقی والاسمی الطرود والعکس المغ غرض شرح غرض و بیان
توضیح من بعدہ و مگر فی تعریف اما الطرود۔ سے شارح خط یکا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں لیکن نقل میں اس طر و کا لغوی معنی
پہاں ضروری ہے اس کے متعدد لغوی معانی بیان کئے گئے ہیں (۱) انطرود بمعنی الخجیجے طرودہ ای منعمته ورجل
طرود ای مطرود و لگا ہوا دفع کیا و اساحت واضح ہے کہ تعریف مانع بھی غیر افراد صرف لیستہ و لغوی و واضح بنتی ہے
(۲) افراد بمعنی ہر جیسے ہذا حکم مطرود ای عام شامل للجمعیع تو تعریف مانع بھی عام ہوتی ہے معراج کے
مجمع افراد پر حادث آتی ہے لہذا وہی طرود (۳) طرود کا معنی ابتداء (دور کرنا) منہجت ظاہر ہے کیونکہ تعریف مانع غیر افراد
معراج کو دور کر دیتی ہے (۴) طرود کا معنی استقامت الخجی تو طرود سے بھی تعریف مستقیم ہوتی ہے اور عدم طرود سے غیر مستقیم ہوتی
ہے۔ قاعدہ انطرود و معنی کے اصطلاحی معنی میں کئی متعدد تجہیز میں ہیں (۱) یجب فی التعریف الطرود والعکس (۲)

يجب في التعريف المساواة بين المحدود والمحدود (۳) يجب ان لا يكون المحد اعم من
المحدود ولا اخص منه (۴) يجب في التعريف المنع والجمع مراد اصطلاحاً حتى شارح نے یہ
بیان کیا۔ صدق المحدود على ما صدق عليه المحد مطروفاً كلياً یعنی جہاں جہاں حد تک آئی ہے وہ
نہ محدود نہ آجائے نامی۔ کلمہ صدق علیہ الحد سے اطرا کی کی تفسیر اترتی کی ہے کہ جہاں جہاں حد صادق آئے
۔ محدود کی صادق آئے بعض حضرات نے طرد کی تعریف کی ہے کلمہ وجد الحد وجد المحدود۔ شارح
تھنا زالی فرماتے ہیں کہ اس تعریف کا حاصل بھی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے فیہا لا طراد سے غلامیہ بیان کر رہے ہیں
کہ اطرا کی وجہ سے تعریف مانع من دخول البعیر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ خبر کا سنی ہے جہاں بھی تعریف صادق آ رہی ہے وہاں
معرف بھی صادق آئے اگر کسی مقام پر حد صادق آ رہی ہے لیکن محدود نہ صرف صادق نہیں آ رہا تو کہا جائے گا یہ تعریف مطرود
نہیں۔ اگر غیر افر و حد میں داخل ہو گئے تو تعریف مانع من دخول البعیر نہیں ہوتی جیسے انسان کی تعریف کی جائے کہ حیوان
مسلح کے ساتھ تو یہ تعریف مطرود مانع نہیں کیونکہ ہمارا دفرس، و بقر تعریف صادق آ رہی ہے لیکن معرف محدود (انسان)
صادق نہیں آ رہا۔ اما العکس فانخذ بعضهم الخ عکس کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں کہ عکس کے معنی شہ و قول
ہیں، پہلا معنی انفس پر الف لام محض من العنقاب الیہ ہے ادا عکس کا معنی ہے عکس العرو یعنی جو طرد کی تعریف کی گئی ہے اس کا
عکس پھر عکس کا ایک معنی عرفی ہے آیہ متعلق ہے عکس عرفی کی تعریف یہ ہے جعل المسمول موضوعاً
والموضوع مسمولاً مع بقاء الكمیة (ای الکلیة والجزئیة) ومع بقاء کیفیة (ای
الایجاب والسلب) عکس عرفی میں کیفیت بھی تبدیل نہیں ہوتی کیفیت بھی تبدیل نہیں ہوتی اور عکس منطقی اصطلاحی کی
تعریف ہے جعل المسمول موضوعاً والموضوع مسمولاً مع بقاء کیفیة فقط عکس عرفی میں
جہ کہ ایک کا موجد کہیے گا اور عکس منطقی موجد کہیے گا وہ جہ جزئیہ آئے گا کسا بقایا سے عکس عرفی کی دو مثالیں بیان نہیں ایک
جو کی دوری عدد جو کی مثال دلیل انسان خاص جو العکس اس عکس سے عکس عرفی مراد ہے وہ یہاں ثابت ہے
یعنی قل خاکک انسان تو اصل کی طرح عکس بھی موجد کہیے ہے۔ ہم جو کی مثال کل انسان میوان دانگس یہاں عکس عرفی کی
نئی ہے نہ عکس منطقی کی کیونکہ عکس عرفی آج کل میوان انسان یہ جموت ہے تو قضیہ کا ذہن میں جائے گا البتہ اس کا عکس منطقی
آ سکتا ہے وہ ہے بعض الخوان انسان فی قضیہ صادق ہے کیونکہ بعض افراد میوان کیے انسانیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ اب سوال یہ
ہے۔ یہاں ذہن سا عکس مراد ہے عرفی یا منطقی تو بعض حضرات نے یہاں عکس سے عکس عرفی مراد لیا ہے یہی وجہ ہے معنف نے
عکس (جو طرد کے مقابل ہے) کی یہ تفسیر کی ہے کہ صادق علیہ الحد وصدق علیہ الحد کیونکہ طرد یہ تھا کہ صادق علیہ الحد وصدق

ما یہ ائمہ در ترمذی و کرمول اور کرمول کو مضمون نہ دیا گیا مستعد یہ ہوگا جہاں جہاں کہ دو صادق آ رہے ہیں اس حدیث میں صادق
 آئے اگر کسی جگہ محدود صادق آ رہے ہیں لیکن حد صادق نہیں آ رہی تو کہا جائے گا یہ تعریف غیر متعین ہے یعنی جامع نہیں ہے
 مثلاً انسان کی تعریف جو ان کا نسب یا نسل غیر متعین غیر جامع ہے کہ نہ جو ان کا نسب یا نسل یا نسل نہیں ہے کہ یہ ہمہ الامم
 انسان (انسان) تو صادق آئے گا لیکن حد صادق نہیں آئے گی اس طرح کا ماضی یہ نکلا کہ ہمہ الامم کو تفسیر کا مضمون بنا کر اس کے ساتھ علم کلی
 لکھا جاتا ہے مثلاً اللہ علیہ السلام صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم
 لکھا جاتا ہے مثلاً اللہ علیہ السلام صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم
 جان نذر ہے چنانچہ بعض معجزات کے افسانے کا معنی نفیض نہیں ہے تو یہاں افسانے کے معنی جو کا نفیض طرح پر جو طرح افسانے کا
 کہ چہاں حد پائی جائے وہاں محدود بھی پایا جائے تو نفس میں کسی نفیض یعنی نفی نہیں۔ ان نفیض میں نفی۔ افسانہ کا تفسیر بشر
 یہ تھا کہ دو جہاد و جہاد کہ وہاں اب اس کا نفس یہ ہوگا کما فی اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ
 علیہ اللہ
 حدیث علیہ اللہ
 محدود ہیں ان افراد پر صادق نہ آئے اور ان سے شکی ہوا اگر یہاں ہو کہ حد تو شکی اور صادق نہ رہی ہو تو یہ محدود صادق آ رہا ہو
 کہا جائے گا یہ تعریف غیر متعین و غیر جامع ہے مثلاً جو انسان کا نسب یا نسل نہیں ہیں ان سے حد تو شکی ہے اور ان پر صادق
 نہیں آ رہی لیکن محدود (انسان) ان پر صادق آ رہا ہے۔ فصلا العکس الخ مقصد یہ ہے کہ اب اس حد تعریف میں
 ہوگا علم کلی لکھا جائے گا کہ اس حد پر کہ جہاں جہاں میں محدود ہو وہی نہیں محدود اور بھی ہوا اگر نہیں محدود ہو
 (حد تو صادق نہ آ رہی ہو) لیکن اس حد دو نہیں ہے بلکہ محدود صادق آ رہا ہے تو کہہ جائے گا کہ حد جامع نہیں ہے
 والحاصل واحد نفس کے دونوں معنی بیان کرنے کے بعد شارح تفسیر نے فرماتے ہیں کہ نفس کا جو معنی جامع ہوا ہے
 خود حریف ہو یا نفس نفیض دونوں کا حامل ایک ہے وہ یہ کہ حد اپنے محدود کے جسے فراہم کیا جائے ہو۔ قوله ولا شک ان
 تعریف الاصل تعریف اسی لانه تبیین الخ مصنف نے تبیین میں فرمایا تھا کہ میں شک کی نحو نہیں
 ہے کہ اصل کی تعریف اسی ہے خواہ ما یستحق علیہ فیہ کہ عورت کی ہلکھٹ یا الحج ایہ ہو۔ کما عوارا۔ فی الارزاقی لانہ
 تبیین سے شارح اسی کی جہاد اور نفس بیان کر رہے ہیں کہ اصل کی تعریف اسی کیوں ہے چنانچہ فرمایا کہ اس کی تعریف اسی
 اس ہے کہ یہ تعریف اصل کے مفہوم کو بیان کر رہی ہے کہ لفظ اصل ایک ماہیت ہے بظاہر یہ مرکب کہ کچھ وضع کیا گیا ہے
 مرکب ایجاد ہے ایک شے جس میں ابتداء و احوال علیہ کی صفات کا اشتراک کیا گیا ہے (کہ عورت کی ہلکھٹ) یا ایک شے جس میں

اعتبار بھی ایسی وصف کا اعتبار کیا گیا ہو (کہ ضروری البرازنی) لہذا اب اصل کی مابینت ایک مرکب اعتباری ہے تو اس کی تعریف ایسی ہوگی کہ لہذا نہ قدر ان تعریفات الماہیات الاعتباریہ تعریف کی وہذا لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف فرض شمار کیا جاتی اعتراض علی الماتین ہے۔ اعتراض ایہ ہے کہ عبارت معتد و الاشکال تعریف اصل تعریف ہی ضرورت و اضول ہے کیونکہ مقصود مصنف امام رازی کی تعریف اصل (البحر الیہ) کے فساد کو بیان کرنا ہے اور ہر فساد عدم اطرا (مائع نہ ہونا) اور معدوم ہونا۔ تعریف کیلئے مفید ہے خواہ تعریف حقیقی ہو خواہ ہی جب کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصل چوکی کی ہے اس لیے اس کیلئے طریقہ ضروری ہے اور ہر طریقہ مفید ہے حالانکہ وہ انہوں نے لہذا عبارت مصنف بلا ضرورت ہے اور تعریف کی کیلئے مطروحا ضروری ہوتا اور عدم اطرا ای کیلئے ہی مفید ہوتا تو بجز یہ ثابت کرنے کی ضرورت تھی کہ اصل کی تعریف ہی ہے لہذا اس کے لیے عدم اطرا مفید ہے۔ جواب: شرح کے اعتراض کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) مقصود مصنف تعریف نقلی کی نفی ہے تعریف اصل تعریف ہی ہے تعریف نقلی نہیں ہے نہ کہ بعض میں اطرا اثر نہیں ہے (۲) یہ کام توضیح کیلئے ہے کہ اصل کی تعریف ہی ہے اور اس کا کافی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مرکب اعتباری کی تعریف ہے اور اس سے مابینت اعتدائیہ حاصل ہوتی ہے یہ تعریف ہی اس اعتبار سے نہیں ہے کہ بعض موضوعات کو الفاظ اشعار سے ترجمہ بیان کیا گیا ہو جیسا کہ بعض اشعار کا قول ہے تو مقصود مصنف توضیح اور زید نظر پر بعض اشعار ہے۔ (۳) مقصود مصنف جواب سوال ہے کہ کدافس ہی تعریف کی دو قسمیں ذکر ہوئیں حقیقی و نقلی و مابینت نے بیان کیا تعریف الاصل من ای قسم تو مصنف نے جواب دیا لا شک الغیر و مقصود جواب والی ہے نہ یہ کہ اطرا ہی شرط ہے اور عدم اطرا صرف ہی کیلئے مفید ہے (۴) اس عبارت کے بعد فساد تعریف کا ذکر ہوا اور اس عبارت سے پہلے تعریف کی دو قسمیں تعریف حقیقی و نقلی کا بیان ہوا قول والا شک بیان مابینت کا بعد و تح ہے یہ بعد کا بعد نہیں ہے تو مفید یہ کہ تعریف حقیقی و نقلی میں سے اصل کی تعریف ہی ہے حقیقی نہیں ہے لہذا اس کو بیان فساد تعریف میں کوئی دخل نہیں ہے محض زانی نے فرمایا ہے کہ اصل لائی بیان فساد تعریف (۵) یہ قول دراصل قول مابینت کا نتیجہ ہے کیونکہ کلام سابق تہذیبی کہ تعریف اصل حقیقی ہے یا نقلی، فتقسم التعریف الی قسمین ثم قال بعد التمهید ولا شک ان تعریف الاصل اسمی نتیجۃ لما سبق تو یہ قول فائدہ سے نہ لائی نہیں (۶) قول مصنف منقول ہے اور یہی فائدہ ہے تقدیم عبارت میں ہوگی ولا شک ان تعریف الاصل اسمی (مغزی)۔ والتعریف الاسمی یجب فیہ الاطراد (کبری)۔ تقدیم ہوگا فتعریف الاصل یجب فیہ الاطراد فالتمہید الذی ذکر الغیر میں ہی تہذیب کی طرف اشارہ ہے فساد میں کہ عبارت ذکر و فائدہ نے فائدہ اور

ضرورت کے تحت آزادی ہے تو اذکار امتحانی شدہ ہے فنی الجملة تعریف الاصل بالمحتاج الیہ خیر
 مطلوبہ یہاں سے شارع امرض معض علی صاحب المحصول (مازی) کی توضیح و تشریح کر رہے ہیں خلاصہ یہ کہ نامہ رازی نے
 اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے لیکن یہ تعریف غیر مطلقہ اور غیر مانع ہے کیونکہ مطلقہ ہونے اور مانع ہونے کا معنی یہ تھا کہ
 جہاں بھی ضرورت ہو وہاں ضرورت کے مطابق آئے یہ معنی طرہ رازی کی تعریف میں موجود نہیں ہے کیونکہ بہت سے افراد ہیں جن
 پر ضرورت صادق آتی ہے مثلاً (۱) صحت فاعلیہ (۲) صحت موریہ (۳) طبع فاعلیہ (۴) شرط یہ سب محتاج الیہ ہیں عدان پر صادق
 آتی ہے لیکن محدود و معروض یعنی الفاظ اصل میں پر صادق نہیں آتا کیونکہ اصل کا لفظ صرف طبع مادی پر مطلقاً ہوتا ہے تو کلمہ
 صدق علیہ الحد صدق علیہ المعلوم نہیں پائیے لہذا تعریف رازی مطلقہ ہوگی لان ما یحتاج
 الیہ الشئلی محتاج الیہ کی باقی اقسام ہیں شارع ان کی دلیل صریحاً بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ وہ فنی جس کی طرف کوئی
 دوسری شئی اپنے وجود کو تحقق میں لٹاتی ہوئی ہے وہ فنی محتاج الیہ یا تو داخل فی الشئلی ہوگا یا خارج اگر داخل ہوگا اور خارج
 غلط نہیں ہے یا تو اس سے فنی محتاج کو درجہ و ترقی حاصل ہوگا یا باطل اگر باقی ہے تو اس کو علت مادی کہتے ہیں
 بصرفہ (لکڑی، مسوریہ، چارپائی) کیلئے اگر باقی ہے تو اس کو ضرور (طبع موریہ) کہتے ہیں گنا
 لہذا للصریہ للصریہ اگر محتاج الیہ خارج عن الشئلی ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو محتاج الیہ ما صنفہ
 الشئلی ہوگا جس کی اس سے اور اس کی جانب سے فنی (محتاج) کو درجہ و ترقی حاصل ہوگا یا محتاج الیہ باطل ہوگا یعنی اس کی خاطر
 فنی کو وجود میں لایا گیا ہوگا اور فنی کے درجہ سے وہ فنی ضرور ہوگا اور فنی (طبع فاعلیہ) کہتے ہیں مثلاً جوار سر پر کیلئے مادی کو
 ثابت (طبع فاعلیہ) کہتے ہیں مثلاً المجلس علی الصریہ اگر محتاج الیہ ہو کر ان اشیاء میں سے ہو تو دو حال سے غلط ہے تو
 اسے شرط کیا جاتا ہے جیسے خار کے آلات و اوزار لکڑی کی قابلیت و صلاحت للصریہ وغیرہ یہ کلی باقی اقسام ہو گئیں۔ بعض حضرات
 نے دوسرے طریقے پر صریح بیان کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ یہ کہ علت (محتاج الیہ) دو حال سے خالی نہیں ہے یا مقدم علی المعلوم
 ہوگی یا مؤخر اگر مقدم ہے یا بعد دو حال سے خالی نہیں ہے یا داخل فی المعلوم یا خارج اگر مقدم ہو کر داخل فی المعلوم ہے تو وہ
 علت مادی ہے اگر مقدم ہو کر خارج عن المعلوم ہے تو وہ علت فاعلیہ ہے اگر علت مؤخر ہے تو وہی دو حال سے خالی نہیں۔ یا داخل
 فی المعلوم ہوگی یا خارج اور اول علت موریہ علی علت فاعلیہ ہے یہ ظاہر ہے جو محض معض ہے نہ کہ ساتھ شرط کو بھی شامل کر دیا
 ہے فخر و شمس اقسام متعددہ ہے کہ ان میں باقی قسموں میں سے صرف ایک قسم مادی ہے جس پر محدود معرف (اصل) صادق آتا ہے
 لغزہ علت مادیہ ہے جیسے حمل بذاتہ لکڑی پر جب کہ اس کے علاوہ باقی چار قسموں پر بعد (محتاج الیہ) تو وہ مادی آتی ہے بلکہ یہ
 سب محتاج الیہ کی اقسام ہیں (کما مررت فی وجہ الصحر) لیکن ان پر محدود و مادی نہیں آتا کیونکہ ان کو اصل نہیں کہا جاتا لہذا بعض

افراد لیے پائے گئے ہیں جن پر بعد تعریف صادق ہے لیکن بعد دو معرف صادق نہیں اسی لعدم اطرد کیا جاتا ہے نیز ثابت ہو گیا اصل کی تعریف کا الیہ کے ساتھ کہ بغیر مطرد اور دخول غیر سے قطع نہیں ہو وہی نہایت بحث من وجہ یہاں سے شارع فقہانی مصنف پر چند اشکالات کر رہے ہیں۔ الاول: پہلے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اذم اذی کی تعریف کو اس لیے فاسد قرار دیا ہے کہ مطرد اور مانع نہیں ہے آپ کے اشکال کا رد و رد اس کی بات پر ہے کہ مطلق تعریف (یعنی ہر قسم کی تعریف) میں اطرد شرط ہے خواہ تعریف حقیقی ہو خواہ کی نام آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کرتے بلکہ بعد از معلوم یہ ہے کہ مطلق تعریف میں مطرد ضروری نہیں ہے خصوصاً تعریف کی جس تو بالکل ضروری نہیں ہے لہذا اذم اذی کی تعریف اگر مطرد نہیں ہے تو کوئی حرج نہیں۔ شارع تعریف کی میں فرد کے مشروط نہ ہونے پر (اولیٰ دلیل) بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل کا تلبس الفاظ سے بیان کی کہ کتب لغت میں ایسے الفاظ بکثرت موجود ہیں کہ ان کی تعریف و تفسیر ایسے الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے جو معرف و عدم سے علم میں مشوا بعد از سمیع الذہب صحیح وغیرہ جب تعریف اذم ان العرف ہو جائے تو وہ بغیر مطرد ہو جاتی ہے کیونکہ بعد از سمیع تعریف میں ایسے افراد داخل ہو جائیں گے جو کہ معرف و عدم میں داخل نہیں تو جب کتب لغت میں الفاظ کی تعریف بغیر الفاظ عامہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ہے بھی یہ تعریف اذی اور ان کے اور کہیں نے نقص و اشکال بھی وارد نہیں کیا اور ان کی محبت کو تسلیم کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ تعریفات اسید میں مطرد شرط نہیں ہے تو آپ کا کہنا کہ مطلق تعریف میں اطرد شرط ہے باطل ہو گیا۔ بلکہ (۲) محققین نے تصریح کی ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف ناقص (۲) تعریف تام، تعریف تام میں مطرد شرط ہے اور تعریفات ناقصہ میں شرط نہیں ہے لیکن جو ہے کہ تعریفات ناقصہ میں ہائز ہے کہ وہ صرف عدم اسے اذم ہوں اس صورت میں وہ تعریفات مانع من دخول نظیر (مطرد) نہیں ہوگی اور ان تعریفات ناقصہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات عدم معرف کو جمع اعداد سے متنازع کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ بعض معین اشیاء سے متنازع کرنا مقصود ہوتا ہے اور تعریف ناقص کی محبت کیلئے یہی بات (امتیاز من بعض اعداد) کی کافی ہے مثلاً جہاں اصل کو ایک شئی معین (فروع) سے متنازع کرنا مقصود ہے تو اس کی انکی تعریف کی جائے گی جو اس کو فرع سے متنازع کر دے اگرچہ وہ تعریف مانع من دخول الخیر نہ ہو جیسے علت طایفہ صوریہ وغیرہ لہذا، ہر اصل کی تعریف مانع الیہ اور فرع کی تعریف کے ساتھ کرتے ہیں یہ دونوں آپس میں متنازع ہو جائیں گے اور یہی ہمارا مقصود ہے اگرچہ یہ تعریف مانع اور مطرد نہیں ہے بعد دو کے علاوہ بھی بہت سے افراد پر صادق آ رہے ہیں لہذا محققین کی تصریح سے ثابت ہوا کہ مطلق تعریف مانع اور مطرد نہیں ہے۔ بلکہ صرف تعریفات تامہ کیلئے ضروری ہے تعریفات ناقصہ کیلئے ضروری نہیں ہے۔ جواب: شارع فقہانی نے اس اشکال کے مستند جوابات دیے گئے ہیں۔ جواب (۱) آپ کا یہ اشکال آپ ہی کے قول کے خلاف ہے کیونکہ چند مطردوں کی آپ ہی کے الفاظ مبارک گذر چکے ہیں بعد از اولیٰ دلیل یہی بات کہ تعریف اذم اذی اطرد مقصود۔

اسی کا ان غیرہ ان دونوں کو دیکھ لیتے اور پھر لفظ کیجئے کہ علامہ محمد پر آپ کا یہ اعتراض صحیح ہے یا غلط۔ جواب: (۲) آپ نے قلم میں ارشاد فرمایا تھا کہ میں اصول منطق کی رعایت کروں گا اور عند التماثل قواطر اصطلاح (ہر تعریف میں) ضروری ہے تو آپ کا یہ قول متفقہ کے قواعد کے خلاف ہے۔ جواب: (۳) مصنف نے عدم اطرا وال (امتزاجی) نام رازنی پر وارد کیا ہے اور نام رازی اصطلاح پر تعریف میں ضروری وضع کو شرط قرار دیتے ہیں چنانچہ شرعاً ارشادات میں نام رازی کے تصریح کر دی ہے کہ تعریف بالامام جائز نہیں ہے لہذا اگر یہاں وہ خود تعریف بالامام کریں جو مورد (اصل) اور غیر مورد (علف) صورت یہ وہاں غیرہ (دونوں کو شامل ہو دینے کیجئے) ہوگا۔ جواب: (۴) تسلیم ہے کہ اطرا اصطلاح تعریف میں شرط نہیں ہے لیکن ہولی تو ہے تو مصنف کی کام درست اور نامی پر محمول ہے۔ جواب: (۵) یہاں حد اضافی کی بحث ہے جس کے وہ جزء ہیں اصول اور فقہاء کے جو فقہ کی تعریف کی جائے گی وہ مطر ہے لہذا اصول کی تعریف بھی مطر ہوئی چاہے تاکہ مامیت حاصل ہو اگرچہ اطرا شرط نہیں ہے لیکن اس مقام میں اطرا ہوتا ہے تعریف رازی میں چونکہ اطرا انہیں ہے لہذا اس مقام پر اور درست نہیں۔ جواب: (۶) یہ جو شرائع تمنا رازی نے استدلال فرمایا ان کتب اللغة مشہورہ بتفسیر الالفاظ بالاحمد تو اس کا جواب غرض خدمت ہے کہ حضرت تمنا رازی کا یہ استدلال غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ یہ تمام تعریفات جو کتب لغت میں ہیں ان کو تعریفات لفظیہ کہا جاتا ہے یہ تعریفات اسے نہیں ہیں ان دونوں میں بہت فرق ہے امور بدیہیہ کی تعریف لفظی تو ہو سکتی ہے تعریف الکی نہیں میں طرہ شرط نہیں ہے جب کہ تعریف الکی میں اور تعریف لفظی میں طرہ شرط ہے چونکہ آپ نے تعریف لفظی اور تعریف الکی کو بھی واحد تصور کر لیا ہے اسی لفظی کی بناء پر اصل کی تعریف میں اطرا شرط قرار نہیں دیا حالانکہ اصل کی تعریف الکی ہے اور اس میں اطرا شرط ہے نیز کتب لغت میں جو تعریف بالامام کی گئی ہیں وہ بدیہیہ مجہولہ اور اضطرار کے ہیں کیونکہ لفظ اضطرار الکی موجود نہیں ہوتا اسی طرح لفظ ضمیر من لیسرف۔ الکی نہیں ہوتا چونکہ اضطرار تعریفات عامہ اختیار کرنی پڑتی ہیں بحالت اضطرار تو سمجھ بھی حال ہو جاتا ہے فیس اضطرار خبر باغ ولا حاد فلا اثم علیہ۔ جواب: (۷) بالکل عدم جو شرائع نے فقہ صریح سے ذکر کی ہے۔ اور اتوا سکا لفظ صریح لکھتوں کہنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ محققون کا مذہب نہیں ہے کہ مذہب بعض ہے نیز اس دلیل سے مصنف پر کوئی اذکار وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں خود شارع تسلیم کر رہے ہیں کہ جو تعریفات بلام ہوتی ہیں وہ ناقص ہوتی ہیں نیز ہذا نام الیہ کے ساتھ تعریف ناقص ہوگی جو مانع من دخول الطرہ نہیں ہوگی جو متبادر من جمیع مبادیہ کا قاعہ نہیں دے گی میں یہی قیود و وجوہات ہیں جن کی بناء پر مصنف نے اس تعریف کو قائل امتزاجی سمجھ کر ترک کر دیا ہے اور تعریف کامل کا اختیار کیا ہے الشافی منبع عدم حقیق الاصل اذکار ثانی یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کامل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے علت مادی پر نہیں ہوتا اس کو ہر جملہ نہیں کرتے بلکہ اس کا اطلاق علت مادی پر ہو سکتا ہے کیونکہ اصل کی تعریف بھی مابقی علیہ غیرہ

یہ تعریف طے فاقی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ جو فعل مرتب ہوئی علی الفاعل ہوتا ہے اور فعل کا استناد الی الفاعل ہوتا ہے اور اصل کی تعریف میں بخلاف اصل سے مراد بھی نہیں ہے کہ اس میں کا استناد اور ترتیب اور غیر پر چند اصل کی تعریف متقاضی ہے جس طرح فاعل پر صادق آتی ہے اسی طرح صرف وہ وہ (الاصل) بھی فاعل پر صادق آتا ہے جو عدم اطراف اور اشکال غلہ ہوگا جواب اس اشکال کے متعدد جوابات ہیں۔ جواب (۱) کہ ہے کہ تسلیم ہے کہ اصل کی تعریف فاعل پر ہی آتی ہے اور اصل کا اطلاق فاعل پر ہو سکتا ہے لیکن معنی کی مراد یہ ہے کہ لفظ اصل کا اطلاق بالاصل صرف طے فاقی پر ہوتا ہے اور اس کا اطلاق اور اشکال بالاصل فاعل پر واقع نہیں ہے فی کاہا مغرب اگر کام مغرب میں اطلاق علی الفاعل ثابت ہو جائے تو پھر مصنف پر اشکال وارد ہو سکتا ہے لیکن یہ قول غلط نہیں کی جاسکتی (۲) اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ اطلاق اصل علی الفاعل ثابت ہے تب بھی اشکال معنی علی تعریف المرادی زبان غیر معروضہ فرما رہا ہے کیونکہ طے فاقی پر شرط پر اصل کا اطلاق پھر بھی نہیں ہوتا اور تعریف متقاضی صادق آتی ہے تو تعریف پھر بھی غیر مطر ہے۔ (۳) اصل کا اطلاق علی الفاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ ارتداد سے مراد استناد اساقی ہے نہ کہ استناد شمسی یعنی ابتدا فاعلی علی الفاعل سے مراد یہ ہے کہ یہ غیر اساقی کیلئے بخیر لازم اس کے سونہ یہ کہ وہ غیر اساقی کے وجود میں مؤثر ہو فاعل مؤثری و جزو اصل ہوتا ہے یہ نہیں کہ فاعل ایک احساس ہو اور اس پر فعل کی بناء ہو لہذا ما متنی ضیہ غیر وہ الی تعریف فاعل پر صادق نہیں ہو سکتی لفظ الثالث ان کلامہ فی باب العجائب الخ غیر اشکال یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں اعتراض ہے کیونکہ یہاں مصنف نے یہ فرمایا جو متقاضی الیہ پر اصل کا اطلاق نہیں ہوتا جسے علی رباب الجواز میں جریں اللہ صلفہ والقبضہ سن النہاسین میں جو حکم کی ہے دو ذرات کرتی ہے کہ ہر متقاضی الیہ اصل ہے تو جب مصنف باب الجواز میں ہر متقاضی الیہ کا اصل ہونا تسلیم کر رہا ہے تو پھر اسم مرادی نے الاصل کی جو تعریف اختیار کی ہے اس کے ساتھ کی ہے یہ نقل و تراشی کیوں ہے اس پر مصنف کیوں اشکال وارد کر رہے ہیں۔ جواب! مصنف کی عبارت جو باب الجواز میں ہے وہ تعالیٰ پر دل نہیں ہے کہ ہر متقاضی الیہ اصل کہتا ہے بلکہ مراد مصنف یہ ہے کہ جب حقیقت جو وہ اصل ہے تو ہر متقاضی جو درجہ لڑا ہے ان دونوں کے درمیان اشتباہ پیدا ہو جائے اور ان کے درمیان امتیاز نہ کرنا ہو تو دیکھا جائے گا کہ ان میں سے متقاضی الیہ ہر متقاضی کوں ہے جو متقاضی الیہ ہوگا اس کو اصل (حقیقت) اور جو متقاضی ہوگا اس کو فرع (مجاز) کہا جائے گا تو اس سے تو ایک خاص مقام کے اعتبار سے متقاضی الیہ اصل قرار دیا گیا ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان امتیاز ہو جائے تو ایک خاص مقام پر اصل کی تفسیر متقاضی الیہ کے ساتھ کہ اس کو تسلیم نہیں ہے کہ مطلقاً ہر اصل کی تعریف متقاضی الیہ کے ساتھ کہ متقاضی ہو۔ الرابع اننا انما قلنا الخ مصنف پر جو تو اشکال ہے کہ اگر اسم مرادی کی تعریف اطراف متقاضی نہیں ہے تو آپ کی تعریف الاصل متکلف و جامع نہیں ہے مثلاً جب فکر کی تعریف کی جائے گی کہا جائے انظر ترتیب امور مطروحة تو امور مطروحة فکر کیلئے علت ملو، اور اصل ہیں ترتیب امور

[illegible]

﴿متن تنقيح مع التوضيح﴾

والفقه معرفة النفس مآلها وما عليها ويزاد عملاً مصنف مداناً في بيان كرمه من قبل مصنف
(الاصل) کی تعریف و تخریج بیان کی اب مضاف الی (نقد) کی تعریف بیان فرماتے ہیں نقد کی تین قرینات بیان کیں سب سے
پہلی تعریف امام اہل بیتؑ سے منقول ہے اور دوسری **هو العلم بالاحكام الشرعية العملية** للفقہ اصحاب شافعی سے
منقول ہے اور تیسری تعریف ثالث خود ابن ابی عوف سے بیان کریں گے۔ سب سے پہلی تعریف **معرفة النفس** یعنی نفس کا ان
جزیوں کی معرفت حاصل کرنا جو اس کے لئے نفع دینے والی ہیں اور نقصان دینے والی ہیں۔ بحر محض معارف نے اس تعریف
میں ملامت کی بقید کاغذ کیا ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ **مآلها وما عليها** عمل کے قیلے سے ہوا بعض نے یہ قید نہیں لگائی۔
مصنف نے علامہ ایک جن معارف نے پتہ لگائی ہے ان کا قصور من حد القید اعتقادات اور جدائیات کو نقد سے خارج کرنا ہے
لہذا ان کے نزدیک علم الکلام جو اعتقادات سے متعلق ہوتا ہے اور علم تصوف جو جدائیات سے متعلق ہوتا ہے دونوں نقد سے خارج
ہو جائیں گے اور جو حضرات اس بقید کا اضافہ نہیں کرتے ان کا مقصد ان دونوں کو نقد میں داخل کرنا ہے جو ان کے نزدیک مذہب علم ۱: ۴
کے مجموعہ کا ہم ہوا (۱) علم کلام (۲) تصوف (۳) نقد (۴) **هذا التصنيف** منقول مصنف فرماتے ہیں یہ تعریف (معرفت
النفس) امام اہل بیتؑ سے منقول ہے بقا المعروف سے اس تعریف کی تخریج کرتے ہوئے فرمایا کہ **لقد** المعروف کا معنی ہے جزئیات کو
دیکھنے سے جان لینا لہذا اس نقد کی قید سے قطعاً خارج ہو جائے گی کیونکہ قطعاً میں اگرچہ اور اک جزئیات ہوتا ہے لیکن وہ کل سے

ترک مندوب (۶) ترک مباح (۷) ترک مکروہ تہریمی (۸) ترک حرام (۹) ترک مکروہ تحریمی (یا احتمال جامع کلمعہ ۱۱) اسامیہ
 (۱) تیسرا احتمال یہ تھا کہ مالہا سے ثواب اور علیہا سے عذاب ثواب مراد وہی صورت میں فعل واجب فعل مندوب واجب علیہا میں
 داخل ہوں گے اور باقی اس اقسام چاروں فعل کی لا یصلاب میں داخل ہوگی یا احتمال بھی جائز کلمعہ ۱۱ اقسام ہوں گے
 احتمال ہی صورت میں تھے کہ مالہا میں لازم برائے قطع ہوا اور علیہا میں عسی برائے ضرر ہوا، چوتھا احتمال یہ تھا کہ مالہا سے ما
 یجوز لہا اور علیہا سے ما یجب علیہا مراد وہی احتمال کے مطابق فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے معانی جو فعل کی پور
 تسمیہ ہیں (فعل مندوب فعل مباح فعل واجب فعل مکروہ تہریمی) اور ترک واجب کے علاوہ جو ترک کی پانچ اقسام ہیں (ترک
 مندوب ترک مباح ترک حرام ترک مکروہ تحریمی) اور ترک مکروہ تہریمی (یہ سب بجز تھا میں داخل ہوں گی) کو فعل واجب ترک
 حرام ترک مکروہ تحریمی اور یجب علیہا میں داخل ہوگی اور فعل لازم فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب نہ یجوز لہا میں داخل اور نہ
 یجب علیہا میں داخل ہوں گی کیونکہ یہ توجہ نہیں اور نہ واجب یا احتمال بھی جامع کلمعہ ۱۱ اسامیہ میں ہوگا۔ پانچواں احتمال یہ تھا
 کہ مالہا سے ما یجوز لہا اور ما علیہا سے محرم علیہا مراد وہی صورت میں (۱) فعل حرام (۲) مکروہ تحریمی (۳) اور ترک
 واجب یہ تین محرم علیہا میں داخل ہوں گے اس کے علاوہ فعل واجب فعل مندوب فعل مباح فعل مکروہ تہریمی ترک مندوب
 ترک مباح ترک حرام ترک مکروہ تحریمی یہ سب مجوز لہا میں داخل ہوں گی یا احتمال بھی جامع کلمعہ ۱۱ اسامیہ ہے
 اذا عرفت هذا فتلاحظ انہ لایستلزم فی تصدیق ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ان پانچ احتمال میں سے وہ احتمال زیادہ اونی
 ہے جس میں واسطہ نہیں ہے یعنی بشرط جامع کلمعہ ۱۱ اقسام (۱۲) ہیں وہ تین احتمال ہیں (۱) اور مراد احتمال (مالہا و ما علیہا) سے
 عقاب و عدم عقاب مراد (۲) تیسرا احتمال (مالہا و ما علیہا) سے ثواب و عدم ثواب مراد (۳) آخری احتمال (مالہا و ما
 علیہا) سے جواز و حرمت مراد یہ تین احتمالات چونکہ جامع کلمعہ ۱۱ اقسام میں ہیں لہذا مالہا و ما علیہا کو ان پر محمول کر دیا اور اونی ہے
 نہ مالہا و ما علیہا مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ مالہا و ما علیہا عام ہے یا مقادیرات کو بھی شامل ہے جیسے وجوب ایمان وغیرہ
 اور وجہ انیت کو بھی شامل ہے جیسے خلافی و لیس اور ملکات نفسانیہ جیسے تصوف، زہد، مہربانی، خصوصیت، نسب، فی الصلوٰۃ وغیرہ اور ہر بات
 و عملیات کو بھی شامل ہے کما لصلوٰۃ، و الصوم، و طبع، و فحود، اگر مالہا و ما علیہا اعتقادیات کے تہذیب سے ہوں تو اس کو
 علم النظام کہتے ہیں اگر کن قبیل الوجدانیات و الاغلاقیات و الاصلیاتیات و غیرہ لاصوف کہتے ہیں اگر من باب الصلیات و ہذا کو
 علم انفس کہتے ہیں تو مالہا و ما علیہا تینوں صورتوں کو شامل ہے اگر مالہا و ما علیہا سے فقہ فقہ اصطلاحی کی تفریق کرنا مقصود ہو تو
 انہیں محمول کیا قید کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا تاکہ مقادیرات اور وجہ انیت و عادات ہوں نہیں اور اگر مالہا اور ما علیہا سے مطلق
 فوکی تفریق کرنا مقصود ہو جو ان تینوں (عملیات، عقودات، وجہ انیت) کو شامل ہو تو پھر محمول کیا قید نہ لگائی جائے گی چنانچہ اسامیہ

خفیہ نے کلام کی قید کا اضافہ نہیں کیا کیونکہ نبیوں نے تقد میں ان تئیں کو داخل کیا تھا یہی وجہ ہے کہ امام صاحب علم الکلام کا نام الحنفیہ الاکبر رکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حکم امامان کے نزدیک تقد میں داخل ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله نقل للمضافه تعریفین مقبولا ومزیفا الخ غرض شارح بیان فاکہرہ اصناف نے مضاف (اصل) کی رد و تخریص (ذکر کیس) (۱) متصور (۲) غیر متصور اس طرح مضاف الیہ (تخریص) کی بھی رد و تخریص ذکر کیس لان میں سے ایک کے ضعف اور غیر متصور ہونے کی تصریح کر دی ہے و آخر یہ وہ ہے جو اصحاب شافعی کی طرف منسوب ہے اور علی تخریف جو امام صاحب سے منقول ہے اس کے بارے میں حکمت اختیار کیا ہے بحوالہ اربعی طرف سے تیسری تخریف بیان کی بغیر الاول معلوفہ النفس مالہ وما علیہا۔ و معجز ان یوجد مالہ نفس غرض شارح فقہ زانی اقرب فی الاول کے بعض الفاظ کی توضیح و تشریح چنانچہ تقد انفس کی تخریق کرتے ہوئے کہا کہ اس میں رد احتمال ہیں (۱) اس سے مراد ذات عیدہ جو یوحییٰ جسد معروضہ الارواح تو معروضہ انفس یعنی معروضہ العیدہ ہوگا کیونکہ اکثر احکام اہل اہل جسدی و بدنی سے متعلق ہوتے ہیں اور اہل جسد معروضہ الارواح حاصل نہیں ہو سکتے ہذا انفس سے جسد الارواح دونوں کا مجموعہ مراد ہوگا (۲) احتمال دوم یہ ہے کہ نفس سے فقہ راجع اور نفس انسانی مراد ہو کیونکہ کسی آن بعد سے اہل وجود میں آتے ہیں اور نظایاں و ادعا ہے کیونکہ ادراک و شعور و صلائیہ علم فہم ہی روح میں ہے بل صرف آہ ہے جس کے واسطے انسان سے احتمال کا مدد دینا ہے بقولہ وفسر المعرفة والتعبد الخیر محالاً دلالتہ الخ غرض شارح فقہ زانی اعتراض علی اصناف تقریر اشکل یہ ہے کہ بقا نے معروضہ کی تخریف کی ہے اور ان جو بیانات میں دلیل اس میں حجت خفی قید میں دلیل ذکر کی ہے چنانچہ طرف سے ذکر کی ہے اس کا ثبوت نہایت میں ہے نہ اصطلاح میں نہ پر کوئی دلیل موجود نہیں۔ جواب اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) یہ قید الاحکامات ہے کیونکہ دوم افعیہ امام راغب صنفی نے معروضہ کی تخریف میں لکھا ہے المعرفة والعرفان ادراک شئی بطکر و تصور لا یوہ بطکر و تصور سے استدلال اور ادراک شئی میں ہی مراد ہے فقہیہ ایہ کہنا کہ یہ قید طاعت نہیں ہے غلط ہے (۲) فقہیہ خود اسنادہ تالیف میں سے ہے لیکن جب ہے کہ فقہیہ مجتہد کو کہنا جاتا ہے مقلد کو فقہیہ نہیں کہنا چاہتا تو اصطلاح میں بھی فقہیہ معروضہ الاحکام میں دلیل کا نام ہے تو راجع اصطلاح ما کا بھی نام نہ ہے (۳) کمالہا وما علیہا سے مراد صحیح احکام بھی کمال لا متفرق ہیں اور معروضہ صحیح احکام کا تفصیل یا تفصیل کا کلی ہے فقہیہ اعتراض درج ہے اس کے اندر شہادہ اسنادہ اول کی قید لگانا جائز ہے۔ ذهب فی قوله مالہا وما علیہا غرض توضیح مشن استفادہ ہے کہ مصنف نے مالہا اور علیہا میں لام کو افتقار اور علی کو ضرر کے معنی پر محمول کیا ہے کیونکہ کسی

مشہور و معروف تھا جسے لہذا صاحب کتابت بھرا اتفاق اور ضرورت و قید بقید الاخریٰ کیا تاکہ اس نفع اور ضرر سے احتراز ہو جائے جو اگر کوئی ناس حاصل ہوتا ہے جیسے لذات و مہائب و آسائش و بہار و المشعر بہما اللہ سے دفع امکان ہے کہ مصنف نے فی الاخریٰ کی قید لگائی ہے اس پر کوئی قریب سے شارح و مفسر سے جواب دے رہے ہیں کہ قریب یہ ہے کہ یہ مشہور ہے کہ نقد طبع دینے میں سے ہے ورنہ فی امور دنیٰ علوم میں نفع اور ضرر آخری پیش نظر ہوتا ہے۔ غلط کسر لہذا علمی المضاعف لئلا معنی اختصار یہ ہے کہ لہذا اتفاق اور علیٰ کو ضرر کے معنی میں کہنے کی صورت میں نہیں معانی بنتے ہیں (۱) نفع سے ثواب اور ضرر سے عقاب مراد وہاں صورت میں دونوں میں عقلی تضاد ہوگا (۲) نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد وہاں صورت میں تقاضی عدم و الملک و الا ہوگا نفع عدم ملکہ اور ضرر ملکہ ہوگا (۳) نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد وہاں اس صورت میں بھی عقلی عدم و الملک ہوگا نفع ملکہ اور ضرر عدم ملکہ ہوگا نہ بین حکامات کے علاوہ ذوالحال اور بھی ذکر کیے ایک یہ کہ مبالغہ سے ما بجزو لہا اور علیہا سے بحسب علیہ و در و مبالغہ سے بجزو لہا اور علیہا سے بحسب علیہ مراد ہونے کی باقی حکامات ہوں گے۔ تین اختلافات ایسے ہیں جو جامع و شامع کلیع الانقسام ہیں (۱) اور (۲) اقبال مبالغہ و مبالغہ علیہ سے مراد عدم عقاب و عقاب ہو (۳) تیسرے اختلاف مبالغہ اور مبالغہ علیہ سے ثواب اور عدم ثواب مراد ہو (۴) اختلاف مبالغہ اسی ما بجزو لہا اور ما بحسب علیہ ہائی و اختلاف جامع کلیع الانقسام نہیں۔ ایک اقبال اور دوسرے اختلاف مبالغہ و الاقسام اثنا عشر لان ما یالقی بہ المکلف اللع شارح تصدیق ان فیضان مکلف کی بارہ اقسام کی دلیل مصر بیان کر رہے ہیں چونکہ ہر دفعہ کی تعریف میں تین اقسام اور امام محمد کا اختلاف ہے اس لیے وجہ مصر میں بھی اختلاف ہے امام کی رائے کے مطابق دلیل مصر اس طرح ہے کہ مکلف انسان جو فعل کرتا ہے وہ درحالیٰ سے خالی نہیں و اس کا فعل و ترک دونوں مردہ ہوتا ہے یا ان میں سے کوئی رائج و ادنیٰ ہوگا اگر دونوں قسادی ہوں تو اسے ہر رائج کہا جاتا ہے اگر ان میں کوئی جانب رائج ہے تو ہر دونوں سے عالمی نہیں یا جانب نفس رائج ہوگی یا جب ترک و اگر جانب نفس رائج ہو تو ہر دوسری میں جانب ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ منع کیا گیا ہے تو واجب اگر نہیں کیا گیا تو مندوب اگر جانب ترک رائج ہے تو دوسری میں سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ کر نہیں کیا گیا تو ترک و تنزیہی ہے اگر فعل سے منع کیا گیا ہے تو پھر اس کی دوسری میں یا منع عن الفعل یا نہ منع ہوگا یا نہ منع عنی سے اگر دلیل قطعی سے ہے تو اسے حرام کہا جائے گا اور اگر دلیل نفسی سے ہے تو اسے مکروہ و تحریمی کے بموجب کے مطابق مکروہ و تحریمی منع عن الفعل یعنی لا یحوز فصل بل یجب ترکہ میں داخل ہے تو حرام و مکروہ و تحریمی دونوں منع عن الفعل میں داخل ہیں دونوں میں فرق صرف ثبوت کے اعتبار سے ہے کہ حرام منع عن الفعل ہوگا اور مکروہ و تحریمی میں دلیل نفسی ہوگا و هو المستاسب ہونا سے یہ نہ حجت لہائی کہ اس مقام پر امام محمد کی وجہ مصر ہی مناسب ہے کیونکہ مصنف

نے کر دیا جو کہی ہو، افعال میں، اور کہہ کر، جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 لاسحر م اور میں اور جہیز کی رائے ہے کہ وہ کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 مطابق دیکھ کر اس طرف سے سب بسانسی بہ الحکلف ترونی المطین و فعل ترکہ کہہ کر دیا یا سب سے ہے اور ترونی
 لغرض نہیں ہے تو اور میں ہیں جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 منع کیا کیا ہو، کیا نہ کر کے کیا ہے تو واجب و نہ منہ مب اگر جانب ترکہ میں ہے تو اور میں ہیں جو کہی ہو، لا بجور
 منع کیا کیا ہے تو اور میں ہیں جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 اقرب الی محنت ہے نہ کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 اس کے ترکہ کو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 ہے کہ اس کے مائل کو قوت و عادت نہیں ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 مثال دیکھ کر اس طرف سے حرمان و شفاعت کو فعل کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 مطابق کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 کیونکہ معصیت نے کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 افسا یا ہے کہ کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 فعلہ میں افسا یا ہے کہ کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 ارتکاب کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 من اختلاف ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 قوت نے کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 جواب (۲) حرمان و شفاعت میں (۱) حرمان و شفاعت میں (۲) حرمان و شفاعت میں (۳) حرمان و شفاعت میں
 کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 شفاعت ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ
 کر دیا جو کہی ہو، لا بجور فعلہ من یحب ترکہ و یعاقب علیہ من و افسا یا ہے کہ

تحریکی اس سے محرم ہو جاتا ہے۔ جواب: (۱۵) امر ارتکازی یہ ہے کہ یہ شخص مستحق حرمان شفاعت ہے اور مستحق حرمان شفاعت (در شفاعت کے معنی نہیں ہے جس طرح استحقاق عذاب معانی میں نہیں ہے شتم العروا بالواجب ما يشمل المفروض ایضا غرض شارع مقتدرانی جواب سوالیہ مقتدرہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مستغنی الیٰ الٰہی بالکف (افعال) (۱۴) ل. مکلف کی چھ قسمیں بتائی ہیں مالا کہ چھ سے زیادہ ہیں کیونکہ فعل مکلف کی ایک قسم فرض ہے اس طرح سنت فعل بھی فعل مکلف کے اقسام میں سے ہے یہی اقسام ہو گئیں تو یہ صحیح باطل ہو گئی۔ جواب: اثر راجح جواب دے دے ہیں کہ ضرورت سے ہے کیونکہ جب فرض کو بھی شامل ہے کیونکہ فقہاء کی اصطلاح میں فرض کا استعمال فقہاء واجب شائع واقع ہے کما یقال الزکوۃ واجبة الحج واجب بمعنی فرض یہاں بھی واجب کا یہی معنی عام ہے اسے اسی طرح مندوب سنت اور لکھنوں کو شامل ہے کیونکہ مندوب کا معنی ہے، کان فعل اولیٰ مرتبہ کہ یہ معنی عام ہے سنت اور لکھنوں کو بھی شامل ہے۔ سوال: پھر فرق کردہ تحریکی کو بھی محدود نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وہ بھی حرام میں داخل ہے، بمعنی الامتثال کو کیوں علیحدہ و مستحکم ذکر کیا ہے۔ خلاف الاحرام سے شارع اس اطلاق کو رفع کر رہے ہیں کہ واجب کا اطلاق علی الغرض یہ تو شائع عند العلماء ہے لیکن اطلاق حرام کردہ تحریکی پر یہ مشہور معروف عند فقہاء نہیں ہے اس لیے کہ وہ تحریکی کو مستحکم ذکر کیا اس سے ثابت ہوا کہ افعال مکلف منحصر زیر طی سنت تقسیم لا یحصر صحیح۔ قاعدہ (۱) کہ جو بہ متعدد معنوں میں مستعمل ہوتا ہے (۱) واجب اصطلاحی ای معایت بطلان طبی (۲) واجب بمعنی الغرض ہذا شائع عند الامم کما یقال الزکوۃ واجبة والحج واجب وغیرہ (۳) واجب بمعنی غروب کما یقال وجب الشمس ای غرمت (۴) واجب بمعنی ثبوت کما یقال وجب الشیء ای ثبت (۵) واجب بمعنی دانی راجح کما یقال هذا الوقت واجب ای واجب (۶) واجب بمعنی دوام بقا ہے جس اختراع اور امکان کے کما یقال واجب الزکوۃ۔ قاعدہ (۲) سنت مندوب و مستحب عند بعض مترادف ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے عند بعض ان میں فرق ہے سنت کی تعریف یہ ہے نماز و صلا علی النبی ﷺ و سرکہ احسانا بلا عفو اور مستحب کی تعریف نماز و صلا علی النبی ﷺ و طلعہ و تو کہ سوا۔ مندوب کی تعریف مصالح و اطاب علیہ النبی و ترکہ اکھر و اغلب من طلعہ۔ انتراض اختصار دانی کا یہ قول کہ مندوب سنت کو بھی شامل ہے قاضی اشکال ہے کیونکہ شارع کے قول کے مطابق مندوب میں ترک فعل سے منع نہیں ہوتی اور اس کا تارک مستحق اسراء نہیں ہوتا جب کہ تارک سنت مستوجب اسراء و اسراء ہوتا ہے نیز اس میں ترک ترک نہیں ہے لال النبی ﷺ علیکم بمعنی و سبہ الخلفاء الراشدین جواب (۱) منع ترک ترک سے مراد یہ ہے کہ کسی منع ہو کہ اس کا ارتکاب موجب عقاب النار ہو مندوب میں عدم منع سے بھی یہی مراد ہوگا اور یاں معنی سنت مندوب میں داخل ہے کیونکہ اس سنت کا ترک بھی موجب عقاب نار نہیں ہے۔ جواب: (۲) اور اصل سنت جن قسم ہے (۱)

مات متروکہ و بسعی سبہ ہدیٰ نہ تا کہ مستوجب امت است ہے (۲) ان دنوں وہی النی لیس لی صلیا تکمیل الدین لکن علیہا الفصل من ترکہا یہ سنت و قرآن ہے متعدد بہ اور مستحب کے اس کا ترک لا یمتنع لوما ولا کفرانہ ولا استاذا ولا غفایا کسے الیٰ علیہ السلام فی العودہ و قیامہ و مشبہ و اکلہ و شربہ وغیرہ (۳) فعل و ہر ما ینتاب انصر علی فعلہ ولا یعاف عنی ترکہ لا لثقل ما لم یفعلہ علیہ السلام و لم یوجب فیہ بخیر ما یھو عبادۃ مشروعہ لہم یوجب فیہا الشارع علیہ السلام۔

و لکن مل مینھا طرفان فعل ای ایضا علی ما هو المعنی المستدری و ترک ای عدم فعل القی غرض ثانی از تخیل متن ہے اور مسئلہ یہ کہ فعل مکلف کی چھ قسمیں ہیں چھ قسمیں (۱) طرف فعل (۲) طرف ترک ترک پھر شارع نے یہ بھی اذیت کر دی کہ فعل سے مصدری معنی مراد ہے یعنی ایضا علی ما ہو المعنی المستدری معنی عام فعل ہے اور یہ معنی مصدری معنی عام لا ینقاع مراد ہے حاصل ہوا ہے (۳) جو بھی آ رہی ہے الب کبارہ قسمیں ان ہائیں کو مراد المراد ہوا یا حتیٰ المکلف غرض ثانی جواب سوال مقدمہ میں یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہنے کو اپنی بارہ دفع کی چھ قسمیں ہیں پھر ہر ایک کی طرف میں ایک فعل امر کی ترک تو نکال دینا ہوتا ہے کیا یا ترک بارہ دفع سے بھی فعل مکلف مراد ہے پھر ان کی بارہ میں ہیں ایک طرف فعل امر کی طرف ترک کو یہ معنی بھی لکھ مکلف اور ان کی قسم بھی فعل مکلف ہے پھر ان کا معنی آپ نے مصدری کیا ہے یعنی ایضا علی ما ہو المعنی المستدری معنی عام تو اس سے یہ نکلے گا کیا یا حتیٰ المکلف (۴) انہیں (۵) طرف میں ایک ہی مراد امر کی یہ تو فعل مکلف ہے تو کہ اس مصدر میں تشبہ شخصی الیٰ نفس واقعی غیورہ اور آتی ہے جواب جواب سے کسی بہت ممکن نہیں فرمائیں کہ جب فاعل سے فاعل کا مصدر ہوتا ہے تو وہاں دو معنی حاصل ہوتے ہیں ایک معنی مصدری و فعلی اور دوسرا حاصل ہوا معنی مصدری تو واضح اور مشہور ہے حاصل ہوا مصدر کی تشریف بہت روایت و حدیث جو فاعل کو وقت مصدر فعل من الفعل حاصل ہوتی ہے ای ہیئت کا یہ حاصل ہوا مصدر ہے یہ معنی مصدری بہت زیادہ ہے کہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ فاعل بہت زیادہ ہوتا ہے مصدری معنی ہے یہ ایک نثرانی ہے جو روایتی آثار میں ہے ایک سے کرنا یعنی دو ہیئت جو معنی کو حاصل ہوتی ہے بہت سے فعل مسلمہ ان کو حاصل ہوا مصدر کہا جائے عربی میں مصدر حاصل ہوا مصدر میں کوئی شک نہیں ہے ایک ہی معنی مصدر اور حاصل ہوا مصدر دونوں کہنے مستعمل ہوتا ہے نسبت ہی میں دونوں میں لفظی فرق ہے مصدر کے آخر میں ان باتیں ہوتا ہے۔ حاصل ہوا مصدر کے آخر میں میں یا رہتی ہے مثلاً کرنا و لکھنا مصدر اور کرنا و لکھنا حاصل ہوا مصدر ہیں ہی طرح کو شین و ستون و شمار و نوشتار و نوشتار و نوشتار حاصل ہوا مصدر ہیں انہیں تشریح کے جواب جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب فاعل بہت زیادہ ہے (۱)

حاصل: الحمد (۲) صدور تو ایاتی بالکھف جو درجہ مقسم میں ہے اس میں فعل سے مراد معنی مصدری نہیں ہے بلکہ مراد اصل
 المصدر ہے یعنی وہ حصہ مراد ہے جو فاعل کو بوقت صدور فعل حاصل ہوتی ہے اور قائم بالفاعل ہوتی ہے جیسے وہ وصیت حاصل
 جس کا نام صلوة ہے وہ وصیت حاصل جس کا نام صوم ہے جو فاعل بالمسحلی والصفاء ہے جو ایات اثر صادر من
 الکھف ہے پھر اس کی جو فرضیں ہیں فعل اور ترک انہیں فعل سے مراد معنی مصدری ہے یعنی ایقار اور ترک سے مراد ہم
 الایقار ہے لہذا یہاں تقسیم الیقار والی غیر اور تقسیم الايقاع والی الايقاع لازم نہیں آتی بلکہ تمام درجہ میں فرق
 ہے لاسمیع الاشکال۔

والامور المنذرة من الواجب والعمران وغيرهما الخ غرض شارح فتاویٰ مراد یہاں بقدر
 سوال ۱ یہ ہوتا ہے کہ وجوب حرمت نذوب وغیرہ اقسام سے کی دو طرح میں بتائی گئی ہیں ایک نفس اور ایک ترک حالانکہ یہ تو صرف
 مختلف کے فعل کی صفت یعنی ترک یعنی عدم فعل کی نہیں مگر یہی مطلب ہے فعل کا مصدر مختلف سے ہونا ہے اس وقت اسکو واجب
 یا مندوب کہا جاتا ہے کہ ترک اور عدم فعل سے تو اسکو واجب اور مندوب وغیرہ نہیں بتایا جائے گا بلکہ واجب ترک کو وجوب نذوب
 حرمت وغیرہ کی صفت قرار دیکر بارہ قسمیں بتانا کیسے صحیح ہے۔ جواب: خواصہ جواب یہ ہے کہ تعلیم ہے کہ امور مذکورہ واجب
 نذوب وغیرہ کی حقیقت تو فعل و مختلف کی صفات ہیں نہ ترک کی لیکن کبھی کبھی انا کو ترک کی صفات بھی قرار دیا جاتا ہے مثلاً
 یوں کہا جاتا ہے عدم مباشرة الواجب حرام یہاں عدم مباشرة کا معنی ترک الواجب ہے تو ترک واجب کو حرام کہا گیا ہے
 دیکھئے حرام ترک (عدم فعل) کی صفت واضح ہو رہا ہے اسی طرح یوں کہا جاتا ہے عدم مباشرة الحرام واجب ای
 ترک الحرام واجب تو یہاں بھی وجوب ترک کی صفت بن رہا ہے اسی معنی کی وجہ سے انا کو فعل اور ترک دونوں کی صفت
 قرار دے کر بارہ قسمیں بتائی گئیں۔

وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر غرض شارح جواب یہاں بقدر سوال ۱ یہ ہوتا ہے کہ
 معصی نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کیوں کی ہے حیث قال وطرف الترك ای عدم الفعل حالانکہ ترک
 واضح ہے نہ کجی الی التعمیر نہیں ہے۔ جواب: حاصل جواب یہ ہے کہ معصی نے ترک کی تفسیر عدم فعل کے ساتھ اس لیے کی ہے
 کیونکہ ترک دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ترک بمعنی عدم فعل جسے سلب لفظ اور لفظی معنی سمجھا جائے یعنی نفس و کلمہ معصی ہوتا
 ہے (۲) دوسرا معنی ترک بمعنی کف النفس عن الفعل یعنی جب کسی کام کیلئے اسباب مہیا ہوں اور نفس میں اس کی طرف میلان کرے
 اس وقت نفس کو اس سے روک لینا ترک یا کف النفس طرف فعل میں داخل ہے یعنی یہ بھی ایک قسم کا فعل ہے تو
 معصی نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کر کے بتا دیا کہ یہاں ترک کا معنی اولی (عدم الفعل) مراد ہے معنی کف

العقدس، اس میں ہے کہ ترک نہ کرنا ہی کف النفس مراد، و تا کہ فعل مکلف کی بارہ قسمیں ہیں، نہ کہ ایک قسم کیونکہ ترک الحرام یعنی کف النفس من الحرام یعنی فعل واجب ہے تو یہ فعل واجب مراد فعل ہو جاتا ہے اس طرح ترک الواجب یعنی کف النفس یعنی حرام ہے تو یہ حرام میں داخل ہو جاتا تو فعل مکلف کی بارہ قسمیں ختم ہو جاتیں۔ اس لیے ترک کی تفسیر عدم فعل کے ساتھ کہ تاکہ بارہ قسمیں میں جائیں اگر ترک یعنی عدم فعل ہو تو بجز ترک الحرام واجب میں داخل نہیں ہوگا۔ بلکہ مستقل قہر ہوگی کیونکہ ترک عدم یعنی عدم النفس واجب میں داخل ہو تو اس پر ثواب ملنا چاہئے حالانکہ ثواب نہیں ملتا تو معلوم ہوا یہ عید واجب نہیں ہے۔

فان قلت ای حاجة الى اعتبار الفعل والترک وجعل الاقسام الخ فرضا من وجوب سوان
یہ ہے نہ کہ مکلف کی دو طرحیں ہوں، اور فعل و ترک فعل کا اعتبار کر کے بارہ قسمیں بنانا مکلف ہے اس کی ضرورت نہیں صرف چھ قسموں پر بھی اختتام کیا جاسکتا ہے اور ترک کو اپنی ہی داخل کیا جاسکتا ہے مثلاً واجب میں تقسیم کر دی جائے یوں کہا جائے واجب فعلہ واجب ترکہ ترک حرام ترک کر، ترک فعل واجب میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ حرام کا ترک کر دو تحریر کیا ترک واجب ہے اسی طرح مندوب میں بھی تقسیم کر دی جائے مثلاً ترک واجب فعلہ مندوب ترکہ ترک حرام ترک کر، ترک فعل واجب ترک واجب میں داخل ہو جائے گا کیونکہ ترک واجب حرام ہے اسی طرح مکروہ ترک بھی میں تقسیم ہے مکروہ فعلہ ترکہ ترک مندوب میں داخل ہو جائے گا، کیونکہ ترک کی تمام صورتیں مکلف میں داخل ہوتی ہیں تو ان کو ملحدہ مستقل اقسام بنانے کی کیا ضرورت ہے، شارح نے جواب دیا کہ اس طرح تقسیم ممکن ہے بلکہ وہی تفصیل اختیار کرنی ہوگی کیونکہ اگر واجب میں تقسیم کر کے ترک حرام ترک کر، ترک فعل واجب میں داخل کیا جائے یوں کہا جائے واجب فعلہ و ترکہ ای عدم فعلہ ترکہ ترک مندوب واجب کو صاحب علیہ میں داخل کر چکے ہیں لہذا ترک حرام اور ترک مکروہ تحریری یعنی عدم فعل الحرام بجز واجب علیہ میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان پر کوئی ثواب نہیں ہوتا اسی بناء پر ان تمام اقسام کی تفصیل ضروری ہے۔

ثم لا یخفی ان المراد الخ فرضا جواب سوال متدرجہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا ہے وفعل الحرام والمکروہ وفیہما وتروک الواجب بعدقب طلبہ یہ قول مصنف اہل سنت والجماعت کے مخالف ہے کیونکہ سب اہل سنت ہے۔ سوائے کافر کے کسی کو عقاب ضروری نہیں ہے بلکہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک واجب کو عقاب علی تحلیل الوجوب ہوگا حالانکہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے۔ بواب شارح تفتازانی نے جواب دیا ہے کہ مصنف کی عبارت

نہ ہوا ہے اس لیے ترک حرام یعنی عدم فعل لا باب میں، غرض سے اس پر کوئی ثواب نہیں ہوتا کیونکہ ثواب فعل الا باب پر ہوتا ہے۔
 (۴) اگر ترک حرام یعنی کف النفس جو کہ قبایر پر ثواب دینا ہے کیونکہ یہ فعل واجب ہے کیونکہ اسباب جازباتی الحرام
 موجود ہیں اور نفس کی معیاد ان الحرام پر اس وقت اپنے آپ کو مصیبت و حرام سے روکتا اور جب ہے تو ترک حرام یعنی
 کف النفس واجب میں داخل ہے لہذا اس پر ثواب ہوگا تو معلوم ہوا کہ ثواب علیہ (نفس پر ثواب پر عمل ہوا) فعل واجب ہے
 نہ کہ ترک حرام اور عمل ہوا تو قرآن پاک کی آیت کا بھی یہی جواب ہے کہ وہ ان بھی نفس سے مراد کف النفس میں اگر بات
 ہے اور اس میں کسی نواز نہیں ہے کہ ترک حرام بھی کف النفس واجب علیہ میں داخل ہے خلاصہ یہ ہے کہ قول ہر نصف ترک
 حرام نہ لاشبہ میں درج ہے اور نہ صاحب شریعت ہے کیونکہ یہاں ترک حرام یعنی عدم فعل حرام عدم ہوا بشرط الحرام
 ہے اور بایں قی ترک حرام نہ لاشبہ میں داخل ہے اور نہ ہی ذی عاقبہ میں داخل ہوگا۔

الثانی ان المراد بالجواری فی الوجه الرابع الفع نزع شارب التمتع عنی جواب سوال مقدور سوال یہ ہوتا ہے کہ
 احتمال بالغ میں ہاتھ دھو علیہا سے مراد ہا بیجو و لہذا واجب علیہا تھا اور احتمال غاسک میں اس سے مراد ہا بیجو
 لب و ہا بیجو علیہا تھا احتمال بالغ میں جواز رہتا ہے جب ہے اور احتمال غاسک میں جواز نہ تھا نہ حرام ہے اور جواز یعنی
 امکان سے ہوا۔ امکان کی دو قسمیں ہیں (۱) امکان فی نفس (۲) امکان عام ممکن خاص اور ہے جو مطلب التمتع و عنی الخ میں ہر
 یعنی کسی ان دونوں طرف سے ہو وہ طرف ہر طرف پر ہی نہ ہوں جیسے انسان کا نہ خود ضروری نہ سہارا نہ عدم امکان عام و نہ ہے جو
 مطلب ضروری نہ کہ ان دونوں امکان ہوتا تھا اس کا عدم ضروری نہ ہوا خواہ خود ضروری نہ ہو نہ یا امکان عام و نہ ہے اس کا وجود ضروری نہ
 ہو خواہ عدم ضروری نہ ہو نہ ہو مقصد یہ ہے کہ صرف ایک جانب کی ضرورت کا سبب کیا جائے ایک ہوا ہے کہ ان دونوں
 احتمال میں جواز مستلزم ہو ہے جواز ان کے معنی میں ہے اب اس امکان سے کہنا امکان عام ہے امکان خاص یا امکان عام
 اگر آپ امکان خاص مراد مانتے ہیں تو پھر جواز کا معنی ہوگا عدم منع فعل و عدم منع ترک، ایسوان دیگر جواز معنی مالہ مع فعل و
 منع نہ کہ یعنی اس کا ترک بھی ٹھیک اور اس کا نہ کرنا بھی درست و ان کی نہ ممکن یعنی نہ فعل اور نہ ترک سے ضرورت کا سبب
 ہو تو یہ معنی احتمال غاسک میں مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال غاسک میں ہوا جواب کو بھی شامل ہے کیونکہ یہاں ہوا حرام کے
 مقابہ میں ہے تو وجوب بھی جو ان میں داخل ہوگا اور امکان خاص مراد لینے کی صورت میں وجوب داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ پھر
 جواز کا معنی ہوگا نہ کرنا نہ کرنا دونوں برابر ہیں اور یہ معنی وجوب میں کیونکہ نہیں ہے کیونکہ اس میں کہ نہ کرنا دونوں برابر نہیں
 ہوتے بلکہ اس کا نہ کرنا اور نفس ضروری نہ ہوتا ہے اور اگر آپ جواز سے امکان عام مراد لیتے ہیں تو پھر احتمال بالغ میں کیونکہ نہیں ہوگا
 کیونکہ احتمال بالغ میں جواز وجوب کے متعلق ہے ان دونوں کے متعلق ہے نہ کرنا نہ کرنا معنی امکان عام بلکہ لایا ہے تو پھر جواز

میں جو اب واحد فی ضربت کا سبب ہو گا مثلاً اول کہا جائے گا جواز میں عدم منع الفعل ہی لایصح
یعنی، تو اس معنی کے مقبول و وجوب خود جواز میں داخل ہونا ہے کماں کا متناہی نہیں، یہ گناہ اگرچہ داخل میں وجوب
جواز کے تحت ہے لیکن قماں میں داخل نہیں تھا۔ اہل کمال پر ہے کہ اگر مکان غاصب اور تو یہ انتہائی غاصب کی جگہ ٹھیک ہے اگر
ہوگا سے امکان نہ ہو، اور ایسا چاہے تو یہ اصل داخل میں، مست نہیں ہے جواب شدائد تحت ذاتی جواب ہے، ہے جس نے
جواب، آپ یہ یاد رکھ کر لے لیتے کہ مکان کا جو حق کسی شخص میں ہے، اس معنی میں ہر، لے لیں لہذا: حق داخل میں
جواز مکان غاصب کے معنی میں ہو گا۔ اب اگر کوئی معنی ہو گا کسی کی جانب فعل اور وجوب ترک و اقول موعا نہیں بلکہ دوزخ کا اختیار
ہے لہذا اس معنی کے اعتبار سے اس کا داخل ہو گا وجوب کے ساتھ وجوب ان میں، غاصب نہیں ہو گا یہ تک وجوب میں جانب فعل
ضرورت ہوگی ہے اور حق غاصب میں، وجوب چنانچہ جواز میں، اس سے ملتا ہوا ہے، وہاں عام اور وجہ جو واقعی عدم منع الفعل
کتنی اس کا فعل موعا نہیں اب جو حرمت کے مقابلہ میں اس جانب کا یہ کہہ کر میں جو اب فعل موعا، واقعی ہے و وجوب نہ
میں غل اور ثانی، ہے۔ فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترک لم يصح قوله
فالفعل ماسوى الحرم والمکروه تعريفا الخ غرض ثانی، وجوب انکس یہ ہے کہ اب اس کے داخل
داخل میں نہ ہوتے وہاں عدم منع ہونا ہے وجوب، مختلف کی یہ ہے فعل، موعا حرمت، انکس، تحریر، ترک موعا، وجوب
معاذ، نہ چھٹک نہیں ہوں کیونکہ مختلف کے قول کے مطابق فعل موعا، فعل ترک، تحریر کے، یعنی باقی فعل کی موعا، ہے،
سبب وجوب یہ جو لیا میں داخل ہوں کی اس میں سے ایسا فعل، حسب میں ہے یہ فعل وجوب میں ہی یہ جو لیا میں
داخل ہو جائے گا، کہ جس داخل میں وجوب وجوب لیا میں، اصل میں سے نہ ہوگا یہ جو نہ ہوگا ان غاصب کے معنی میں
یا یا غیر میں جانب فعل و عدم فعل دونوں موعا ہوں، وجوب معنی وجوب یہ فعل لیا میں، اصل میں ہو سکتا ہوگا، اس میں
جانب فعل نہ ہوں ہوتی ہے اور جائے ترک موعا ہوتی ہے اس طرح مختلف لے لے، یا کہ ترک وجوب کے معنی باقی چھٹے
ترک ہیں، وہی سبب کے سبب یہ جو لیا میں، اصل میں، ان کے یہ بھی چھٹک نہیں ہے یہ کہ میں ترک موعا میں و ترک موعا
تحریر میں اصل ہے چنانکہ دونوں یہ جو لیا میں، اصل میں ہیں کیونکہ نہ ترک موعا میں موعا میں، گناہ، مطلب عدم
منع الفعل، وجوب سے (جانب فعل ترک و اقول یہ دونوں) و یہ معنی ترک، عدم ترک موعا تحریر میں چھٹک نہیں ہوگا، ان
دونوں میں یہ فعل ترک و اقول یہ دونوں، بلکہ جانب ترک موعا، واقعی ہے، وجوب انکس، وجوب یہ، یا کہ ترک
مختلف کی غامضی عبارت کے معنی کے مطابق فعل وجوب ترک موعا، نہ ہوگا یہ سبب یہ جو لیا میں، اصل میں ہوئے
یہ میں نہیں، یہ فعل نہیں ہیں یہاں مختلف کے اعتبار میں ہوں گے کہ یہ فعل موعا، موعا میں، اصل میں ہو سکتا ہوگا، اس میں

عبادت ہے و فعلن الواجب و ترک الحرام و المعکروہ تحریمہما یحب علیہا تو تصریح کے بعد اعتراض لغزوہ جات ہے کیونکہ یہ چیزیں مجزئہ سے عام اور مستثنیٰ ازہ نہیں گئے۔

الثالث ان ما یحرم علیہا فی الوجہ للتعاضد الخ غرض جواب سوال مقدمہ سوا یہ ہوتا ہے کہ معصیت سے اقبال و الخ میں سالہا و ما علیہا سے مایحی و لہا و ما یحرم علیہا مراد لایا جتا ہر پھر نہ مایحی و لہا جمع الا صاف ای السجود و العزیز و معصیت کا قبول صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقبال جمع افعال کو شامل نہیں اس لیے کہ ترک وہ تحریمی نہ تجوز میں داخل ہے و معصیت ہر دو ہی تحریم میں داخل ہے کیونکہ یہ جمعہ جنس و اخص ہے ہر ترک و تحریمی معصیت اخص و عام کے علاوہ ہے تو حرام میں بھی داخل نہیں ہے جواب امثال جواب یہ ہے کہ قبول معصیت صحیح ہے اور ترک وہ تحریمی تحریم میں داخل ہے کیونکہ یہاں حرام کا معنی ہے نہ من اخل خواہ دلیل قطعی ہو یا یہ دلیل ظنی لہذا تحریم حرام ہر ترک و تحریمی دونوں کو شامل ہوگا۔
شرح قول فیہ عثمان جمع الامثال۔

الرابع ان لیس المراد بالمعروفہ غرض جواب سوال مقدمہ سوا یہ ہوتا ہے کہ لفظی تفسیر معرفت العبرہ ماہیہ و ما علیہا میں معرفت سالہا و ما علیہا سے کیا مراد ہے (۱) ماہیہ و ما علیہا کا تصور (۲) ماہیہ و ما علیہا کی تصدیق دونوں اشکال باہمی ہیں اور وہ لیے کہ واقعہ اور نفس الامر میں فقط نفس تصور صلوٰۃ اور تصور نیکو کارنامہ نہیں ہے بلکہ فقط میں مسئلہ سے بحث ہوتی ہے اور مقصود تصدیق بالامسأس ہوتی ہے کہ کمال گفتارانی نیز اگر نہ نفس تصور مسائل کا نام نہ تمام مسئلہ میں مسئلہ اتنی تعلیم ہوگی کیونکہ جس طرح عام کو تصور صلوٰۃ ہے فقط کو بھی ہے تو دونوں مساوی ہو جائیں گے فی العلم (۲) تفسیر تصدیق بدیوت ماہیہ و ما علیہا و ما علیہا فی بعض الامور کا نام ہوتا ہے بھی ظاہر ہے کیونکہ جو بھی بات ہے کہ قدر اس بات کی تصدیق کر لینے کا نام نہیں کہ فقط نہ تصور ماہیہ و ماہیہ کا نام ہے اور نہ تصدیق ہو جو ماہیہ و ماہیہ کا نام ہے بلکہ فقط ماہیہ و ماہیہ کے احکام کی تصدیق کا نام ہے مثلاً اس بات کی تصدیق کرنا کہ اصلہ و وجوب و حرکۃ و ہدیہ و الحرام اس کا نام فقط ہے معصیت نہ تو یہ وہ الامان سے کسی طرف اشارہ ہر ذرا کہ تو تصدیق احکام کا نام ہے و احکام الوجود انہیات من الوجوب و غیر ہا تذکر با الدلیل غرض جواب سوال مقدمہ سوا یہ ہوتا ہے کہ معرفت النفس ماہیہ و ماہیہ میں معرفت کی معصیت نے تفسیر کی ہے اور اکماجزیات من الدلیل جب معرفت کی طرف میں عن دلیل کی قید موجود ہے تو اس معرفت کے لفظ سے ہی وجہ انہیات خارج ہو گئے کیونکہ اور اک وجہ انہیات وجہ ان سے ہوتا ہے نہ کہ دلیل سے لہذا (۱) ان کا یہ کہنا کہ وجہ انہیات کو خارج کرنے کیلئے عملاً کی قید رکھنی چاہئے درست نہ ہوگا کیونکہ وجہ انہیات تو فقط معرفت سے ہی خارج ہو گئے۔ جواب غلامہ جواب یہ کہ وجہ انہیات میں اور چیزیں ہیں انہیک ہے ان کا وجود و ثبوت فی نفس الامر و سرا ہے ان کا حکم

وجدانہ کا وجود اور ثبوت فی نفس الامر یہ تو وجدان سے حاصل ہوتا ہے اس میں دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن وجدانیات کے احکام کی معرفت وہ بالکل سے ہی ہوئی اور ماضی، الحاضر، مستقبل سے مراد بھی حرمت احکام، اہلکار، مسمعا ہے لہذا وجدانیات کی دلیل سے خارج نہیں ہوں گے کیونکہ ان کے احکام بھی مدہاک بالہ نفس ہوتے ہیں جیسے مثلاً العدل، واجب، مانکہ حرمان احکام وجدانیات کا اور ان وجدان سے نہیں بلکہ دلیل سے جو کہ مدہاک بالہ کے بموجب کیا یا دلیل سے کہہ کر حرمت کی یہ دلیل ہے جس طرح کہ غنیمات میں بھی ایسا ہے کہ جو ثبوت معلوم تو محسوس رہا ضرور وہ ہے البتہ وجوب معلوم دلیل سے معلوم ہوتا ہے۔

ثم لا يخفى ان اعترافه على التعريف القاضى بالغ غرض شارح آقا زانی امیر حسین علی باطنی۔ اعتراف امامیہ کہ مصنف نے تعریف ثانی (جو شائع سے منقول ہے) پر ایک اعتراض در کیا ہے وہی اعتراض یہ ہے کہ تعریف اول پر بھی وارد ہو سکتا ہے یہاں مصنف نے سکوت کیوں اختیار کیا ہے اس اعتراض کو کہیں ذکر نہیں کیا وہ اعتراض یہ ہے کہ مراد احکام میں احکام سے کیا مراد ہے یا کل احکام مراد ہو گئے یا باطل ہے نہ کہ وہ کل احکام غیر شرعی ہونے کی وجہ سے مجہول ہیں تو لافض کی تعین نہیں ہو سکتی یا غیر ممکن مراد ہو گئے یا بھی مجہول ہیں لہذا یہ تعریف درست نہیں ہے وہی اشکال بیان ممکن مراد ہیں یا غیر ممکن وہی اشکالات یہاں بھی وارد ہو گئے جو تعریف ثانی میں درج ہوئے تھے۔ جواب (۱) قسم ہے کہ یہاں بھی یہ اشکال وارد ہو گا لیکن مصنف نے اس پر اشکال ذکر نہیں کیا لہذا حد اکثر یہ منقول عن امام اپنی حدیث۔ جواب (۲) کہہ معلوم سے مصنف نے فقہ تعریف ثانی پر اشکال نہیں کیا بلکہ دونوں تعریفوں پر اشکال کر رہا ہے۔ بعد نے یہ سمجھا کہ اعتراض فقہ ثانی تعریف کے ساتھ خاص ہے اس لیے مصنف پر اشکال وارد کر دیا۔ جواب (۳) دراصل تعریف ثانی یہ ہے مراد لیس احکام اور احکام سے کل احکام مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ غیر متناہی ہیں انسان کی حالت سے ان کا خارج ممکن ہے لیکن تعریف اول میں سرحد فیض بالمال ہے اور یہاں جمیع ممالک و املاک مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ ممالک و املاک مسمعا مطلقہ و مطلقہ مراد نہیں بلکہ ممالک و املاک مراد ہیں جو متعلق بانفس ہیں اور نفس کو جو اپنی حیوۃ دنیویہ میں ماعادہ سمیعاً پیش آتے ہیں وہ ان جمیع کی معرفت حاصل کر سکتا ہے لہذا تعریف ثانی اشکال تعریف اول پر وارد نہ ہوگا۔ مع ان اطلاق لفظ اعترافہ مراد مصنف نے فرمایا کہ ممالک و املاک میں پہنچا اشکالات ہیں تو اشکال یہ ہے کہ تعریفات میں ایسا لفظ لازم کر کے جو متعدد معانی کا احاطہ رکھنے میں قبیح اور غیر مستحسن ہے جب کہ کسی معنی کی تعین پر کوئی تردید نہ ہو یہاں بھی ایسا ہے لہذا یہ تعریف غیر مستحسن ہے۔ جواب (۱) کہہ ایک کے نزدیک یہ غیر مستحسن نہیں ہے اور یہ تعریف بھی قدامک ہے۔ جواب (۲) کہہ ممکن لفظ محالی اصطلاح کا استعمال فی الواقع غلط ہے جب کہ ان معانی میں سے فقط ایک ہی مراد ہوگی لیکن اس معنی میں کوئی قرینہ اس صورت میں قیامت لازم آئے گی کہ کج جہالت فی

آخر یہ لازم آئے گی کہ اگر عقد محض اللہ فی اللہ ہو، ہر اور کچھ معانی مراد ہو سکتی تو اپنے لفظ کو تحریرات میں لانا قبیح نہیں ہے
یہاں بھی اختلافات میں سے دو وجود کر (کیونکہ وہ دو مع کلمہ حق و نام نہیں) باقی تینوں مراد ہونے میں عین غلبہ کو اختیار
ہے جو مراد لے لے اس ہے تعریف میں کوئی قیاحت نہیں ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

وقیل العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من اذللھا بالتفصیل علیٰ قاعلم جنس والیاقی
فصل: اثنی عشر فقہی، دوسری تعریف بیان کر رہا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ عقد ان احکام کے جاننے کا ہم۔ ہے جو بشریہ ہوں
 علم یہ ہوں اور یہ چنانچہ اہل تصنیف سے ہو چکے ہیں وہ فوائد بیان کر رہے ہیں اہل علم و ہر جنس نے قرآن میں کوئی شے ہے اور باقی
 فعل میں یہاں نفس الاحکام ہے احکام علم کی جگہ ہے علم کے دو معنی ہیں (۱) فنی یعنی وہ ہے اسناد اہل علم اور
 (۲) ظہر اصطلاحی، وہ ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلیٰ ما بعد الذل لمتکلمین الخ اور اس معنی مراد وہ علم کی جگہ سے اثنی
 صفات کا علم خارج ہو جائے گا یعنی تصور ذات، تصور موضوع تصور محسوس احکام نہ رہیں ہو جائے گا کیونکہ تصور ذات میں اسناد
 اور ال امر غرضیں ہوں صرف تحدیدیت باقی رہیں گی اور الشریعہ فی القید سے احکام مطلقہ اور احکام خارج ہو جائے گا
 احکام مطلقہ کی مثال مال و ثروت اور احکام مہیہ کی مثال النار الخ و اگر علم سے مراد خطاب اللہ ہو تو وہ احکام کی قید سے ان
 احکام سے احتراز ہو گا جو خطاب اللہ کے خلاف ہیں۔ کالمعنی الخ میں صورت میں الشریعہ فی القید کو مستثنیٰ کرنے کیلئے لکھی وہ
 فقہیں یعنی ہوں (۱) علم شرعی (۲) علم غیر شرعی۔ غیر شرعی کی تعریف خطاب اللہ یا تعقیب ہی الشریعہ یعنی اللہ تعالیٰ کا
 خطاب ان چیز کے ساتھ جس چیز کا ثبوت متوفی علی الشریعہ ہو یا حیوان و غیر علم شرعی وہ ہے جس پر خطاب اللہ بھی ہوا وہ
 شریعت پر بھی متوفی ہے مثلاً خوب ملوۃ و زکوٰۃ و غیرہ (۳) تعریف غیر شرعی کی تعریف یہ کہ وہ اثنی عشر علی شریعہ یعنی
 خطاب اللہ ان چیز کے ساتھ جو شریعت پر متوفی نہ ہو یا حیوان و غیر علم غیر شرعی وہ ہے جو خطاب اللہ تو بالیقین شریعت پر
 متوفی نہ ہو مثلاً خوب ایمان و حب تعقیب ہی الشریعہ و غیرہ یہ سب احکام خطاب اللہ ہیں لیکن شریعہ نہیں کہ شریعت پر
 متوفی نہیں بلکہ جو شریعت ذلک انہ صاف علم مہیہ کا نام ہے ان پر متوفی ہے کہ یہ اور شریعت پر متوفی ہو جائے کہ تو
 وہ اور مراد ہے کہ جب احکام میں دو قسمیں ہوں گئیں وہ الشریعہ کی قید کا غیر شرعی (۱) خوب ایمان و تعقیب ہی الشریعہ ان کو خداوند کریم
 کیونکہ ان کے علم کو ان میں کہا جاتا ہے اللہ تعالیٰ تعریف علم شریعہ یعنی یا تعقیب ہی الشریعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) علم مہیہ و (۲) علم جو
 علم سے متعلق نہ ہو اور اس پر علم کرنا مقصود (۲) علم شرعی نظری جو عقیدہ سے متعلق ہوا ان پر عقیدہ رکھنا مقصود جو جیسے لا بد

مجید و عظیم نظری ہے اس کا علم اللہ ہی کے ہمارے کا تو عملیہ کی قید و کرار کا ہر شے نظری و خارج کر دیا۔ ہر کلمہ میں ادنیٰ ہر
انفسیہ صلیبہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے مختلف فرماتے ہیں کہ ان اشیاء پر محدود ظرف مشتمل فی اصل کے متعلق ہو کر علم کی
صفت ہے مقدم یہ ہو گا کہ اگر کا مشرعیہ علم کا علم حاصل ہونے والا ہو (اس شخص موصوف بالظہر و کلام سے اور اس سے مخصوص
اور کتاب متعارف کیاں) مراد میں لہذا ان اشیاء سے علم مقلد خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا علم الہی مخصوص اور بدست
حاصل نہیں اور بلکہ اس کی دلیل صرف قول مجید و قول منقذی ذات ہے۔ تو تو انفسیہ یہ بھی قید حراری ہے اس سے وہ علم خارج
ہو جائے گا جو اولیٰ ہر حال سے حاصل ہوا اور ہر حال سے مراد عقلی اور ذہنی ہیں مثلاً یہی کہا جائے کہ ہر حکم بہت دلیل و متعلق
اور بدست ہمیں ثابت اور جو ان کی اس چیز کو قید نہیں کیا جائے گا۔ و قد زاد ان الذہب فی خصوص وصف رطلی و ان الذہب
علازہ ان الذہب نے اس تعریف میں باقاعدہ اس کی قید کا اضافہ کیا ہے وصف میں یہ لکھا کہ ہے جس کو یہ قید محدود
کیونکہ پہلے اس اشیاء کو کر دیا ہے تو یہ علم اول سے حاصل ہو گا وہ استدلال کے تحت ہر شے ہو گا لہذا اس کے بعد دوبارہ بالاستدلال
کا ذکر کرنا ضروری ہے نیز بالاستدلال کی قید سے مقصود ان اشیاء میں علم مقلد کو خارج کرنا ہے۔ اور وہ پہلے ہی میں اشیاء انفسیہ
سے خارج ہو چکا ہے لہذا اس کا ذکر بلاشبہ تکرار ہے۔

شرح تلویح

قولہ وقیل العلم عرف اصطلاحی فلسفہ غرض اشارت تو شش اشیاں سب سے پہلے یہ تلاویح کو تعریف بالیٰ هو العلم
بلا حکام العلم نام شافعی کے مصنف نے کی ہے اس کے بعد اس کی تعریف کو بیان ذالک سے بعد ہر صریح طریقہ پر اس غرض
پر ان کا کہ خود اس اشیاء کا لکھنا شروع ہو جائے یا خود فرماتے ہیں کہ ہم کا معلق (جس چیز سے علم تعلق پکڑا ہے) یا حکم ہو گا
غیر علم اگر غیر علم ہے تو اسے لکھیں کیا جائے گا۔ لہذا ہر حکم کی قید سے ذات و صفت (تصورات) کا علم خارج ہوتا ہے۔ لہذا
جائے گا کہ متعلق ہر حکم ہے تو وہ جس سے مانا ہوگا وہ حکم شرع ہے۔ خود ہو گا نہیں اور شرع سے مانا نہیں ہے اس کو لکھیں
نہ جائے گا مثلاً حکم جو عقل سے مانا ہو جس کو احکام عقلیہ کہا جاتا ہے جیسے احکام عالم حادث یا وہ حکم جو جس سے مانا ہو وہ
ہو لکن انہما کہ خود مانا ہو جو شرع اصطلاح سے خود ہو جس کو احکام عقلیہ کہا جاتا ہے مثلاً اللہ علیٰ مرنوئیہ کی تمام احکام عقلیہ
بہرہ (الشرع کی قید کی حد سے) فقہ سے خارج ہو جائے گی اگر وہ حکم مانا ہو کہ شرع سے ہے تو ہر حکم کی اس دوسری میں
بہرہ عقل کے ساتھ تعلق ہو گا نیز ہر کیفیت عقل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو ان کو عقل نہیں کہا جائے گا جیسے احکام نظریہ
جن کو احکام عقلیہ قرار دیا گیا ہے مثلاً وہ احکام کا حکم ہو (اور ان میں ان کے بعد دوسرے تو لکھیں کہ قید سے وہ حکم نظریہ

معنی حکم کا مطلق ہے (ای غرض اہل المناظر) حکم مطلق کی تعریف یہ کی اور آپ ان فقہاء نے لکھا ہے کہ ہر ایک امر یا نہی اس بات کے
ادراک بطور نسبت تمامہ واقع ہے نہ اور کسی کو بغیر قصد حق کیا جائے تو خداوند تعالیٰ کے حکم اور تعریف کی طرف سے۔ وھو
لیس بمراد ھذا البغ شارح تفسیر زنی یہاں سے بلا ما چاہتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں حکم سے کوئی اضافہ نہیں ہے تو ان
را معنی مراد ہے تو فرمایا کہ فیہ اس معنی (معنی مطلق) مراد نہیں ہو سکتا اور یہ یہ بیان کی کہ حکم مطلق خود طہ اور اور ک کا ہے نہ ک کا بھی
کذا راہ بہ کہ اس کو قصد حق کہا جاتا ہے اور قصد حق حکم ہی ہے لہذا اگر فقہ کی تعریف میں یہ مراد لیا جائے تو تعریف اس طرح ہو
جائے گی فقہ وہ علم یا علم شرعیہ (الاحکام) کی بنا کہ علوم کا نقطہ آ جائے گا اس طرح تعریف صحیح نہیں ہوگی جو کہ فقہ طہ و شرعیہ کے
علم کا نام نہیں ہے بلکہ معلومات شرعیہ اس میں شرعیہ کے علم کا نام ہوتا ہے۔ **والسحقتون علی ان الثانی ایضا**
لیس بمراد البغ شارح تفسیر زانی فرماتے ہیں کہ مصنف نے اگرچہ یہ فرمایا ہے کہ یہاں فقہ کا معنی طہ اور شرعیہ نہیں ہے بلکہ
تحقیق نے تحریر کی ہے کہ یہ اس معنی (معنی مطلق) مراد نہیں ہو سکتا اس لیے یہ بیان کی کہ اگر
یہاں حکم کا معنی مصداقی خطاب اللہ مراد لیا جائے تو فقہ کی تعریف میں شرعیہ اور طہ معنی کی قید کا تھرا اور لغو ہو گا اور اسے کا
کیونکہ فقہ خطاب اللہ کا معنی ہے تو شرعیہ ہی ہو سکتی ہے معلوم ہو گیا کہ فقہ شریعت تو یہ معنی خطاب اللہ کا ہے اس کے بعد وہاں
الشرعیہ کا ذکر نہ کرنا بہن جائے گا ہی طرح المصنف نے لکھا ہے کہ فقہ کا معنی یہاں طہ اور شرعیہ کے معنی کا ہے اور طہ اور شرعیہ کے معنی کا
تکرار محض دو کا لہذا فقہ کا یہ معنی بھی یہاں مراد نہیں ہو سکتا بل المراد انہ فیہ البغ آفری دو معنی مراد نہیں ہو سکتے تو شارح
صحیح زانی فرماتے ہیں کہ یہ صرف ایک معنی اول باقی دو کیا ہے وہ معنی معنی ہے تو یہاں حکم سے یہی معنی مراد ہے معنی نسبت اور
شرعیہ سے سنا اور ان کی فراموشی کیا جاتی ہے اور اس نسبت تمامہ کے ساتھ جو علم متعلق ہو گیا اس کو قصد حق کہا جائے گا اور غیر نسبت
تمامہ کے ساتھ جو علم متعلق ہو گیا اس کا تصور کیا جائے گا اور مصنف نے حرج استنبوت و تحقیق التصدیحات سے ان معنی (امثالہ)
اسراہن اخرا کے مراد ہونے کی طرف اشارہ فرمایا۔ **فیکون الفقه عبارة عن التصديق بالقضایا الشرعية**
سے شارح نے اس معنی عربی کے مراد لینے کے بعد فقہ کی تعریف کا اصل بیان کیا ہے کہ لفظ اب مراد ہے جو لفظ شرعیہ مراد ہے
جو تفسیر مل سے متعلق ہوں (کی قصد حق سے لینی قصد حق جو مل تصدیق سے جس میں بود و ال تصدیق ہے جس کو شریعت معلوم دے
ان (الفتاویٰ) پر نصب و مقرر کیا یہ سوال اللہ کی تعریف مل لفظ مراد علم قاضی تفسیر زانی نے اس کی جگہ لفظ قصد حق کیا ہے اور
کیہ جو اب اشارہ کیا کہ یہاں اخص قصد حق کے معنی میں ہے۔ سوال اللہ کی تعریف میں ہر حکم کا لفظ قاضی تفسیر زانی نے
اس کو تفسیر مل کر کے استعمال کا لفظ کیوں استعمال کیا۔ جواب یہاں حکم معنی نسبت تمامہ اور امر اور خبر اور ایسا ہے و نسبت
تمامہ پر تفسیر ہی میں ہوئی ہے اور قضیہ کا بڑا معنی بھی ہے اس لیے شارح نے حکم کی جگہ انسان کا لفظ ذکر کر دیا فقہ لفظ قیود

لقد ورد لوجوب الشرع علیہما معترضین کہتا ہے کہ محدود کر تسلیم نہیں کرتے یہاں کوئی اور نہیں ہے کیونکہ یہی ایک طرف ایمان باللہ اور تصدیق النبی ہے اور دوسری طرف شریعت ہے پھر طرف ایمان و تصدیق میں تین امثال ہیں (۱) نفس ایمان باللہ و نفس تصدیق النبی (۲) وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی (۳) علم وجوب ایمان و علم وجوب تصدیق النبی یہ مصنف نے یہ کہا تھا کہ وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں کیونکہ شرعیات وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی پر موقوف ہے اگر وجوب ایمان شریعت پر موقوف ہو جائے تو دراز آئے گا ہم کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی پر موقوف ہے یہ فقط ہے بلکہ ثبوت شریعت خود شریعت سے مراد خطاب اللہ ہو خواہ اس سے مراد شریعت النبی ﷺ ہو یہ موقوف ہے نفس ایمان باللہ و صفات پر اور نفس تصدیق النبی ﷺ پر بالذات مجزیات اور نفس ایمان و وجوب ایمان و وجوب تصدیق علی النبی اور وجوب شریعت کے نفس ایمان و نفس تصدیق النبی پر موقوف نہ لے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت وجوب ایمان اور وجوب تصدیق النبی یا علم وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی پر بھی موقوف نہ کیونکہ معترضی کہتے ہیں کہ یہ جدا جدا ہیں خاصہ میں کہ شریعت موقوف ہے نفس ایمان باللہ پر و شریعت کا موقوف علیہ نفس ایمان و نفس تصدیق ہے پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ نفس ایمان و نفس تصدیق النبی شریعت پر موقوف نہیں تاکہ دراز آئے پھر وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی یہ موقوف ہیں شرعاً پر جیسا کہ علامہ کا مذہب ہے کہ وجوب ایمان و وجوب تصدیق علی شرع کے ثابت نہیں ہوتا لہذا جب نفس ایمان و نفس تصدیق موقوف علی الشرع نہیں تو درازم نہیں آئے گا کیونکہ در میں بہت توقف کا واحد ہوتا شرط ہے مثلاً اور موقوف ہو (ب) پر بجز ب موقوف ہو (ب) درازم آئے گا اگر جیت توقف مختلف ہو جائے تو درازم نہیں آئے گا (۱) موقوف ہو (ب) پر بجز (ب) موقوف ہو جائے (ج) پر تو اس کو دراز نہیں کیا جائے گا یہاں بھی بہت توقف مختلف ہے کیونکہ شرع کا موقوف علیہ نفس ایمان ہے نہ کہ وجوب ایمان اور وجوب ایمان کا موقوف علیہ شرع ہے لہذا درازم نہیں آتا اور جب لازم آئے کہ شرع کا موقوف علیہ وجوب ایمان ہوتا اور وجوب ایمان کا موقوف علیہ شرع ہی حالانکہ ایمان نہیں ہے تو معنی کی دلیل لازم اور دراصل ہے۔ جواب! اس مثال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل مختار الی و علی النبی ہو گئی وہ کچھ میٹھا ہے کہ وجوب ایمان و وجوب تصدیق النبی الا توقف علی الشرع کی مثال میں حالانکہ یہ الا توقف علی الشرع کی مثال ہیں البتہ آگے راجح و محتمل ہوا معترضین ایمان و نفس تصدیق کی طرف مداخل ہے اور انصافاً توقف علی الشرع نحو ہما گائیے ہیں اور الا توقف علی الشرع علیہ کہ معترضی نفس ایمان کی طرف مداخل ہے تو وجوب ایمان و وجوب تصدیق شریعت پر موقوف ہیں یہ مختلف کی مثال ہیں البتہ نفس ایمان و نفس تصدیق شرع پر موقوف نہیں ہے الا توقف علی الشرع علیہ الی علی نفس ایمان و وجوب ایمان بلکہ یہ دو ظاہر ہمارے اصعب العلوم اور درازم نہ نکال لکھنا منقولہ ثم الشرعی اھا نظری

ای المستوف علی الشرع فرض شائع تھا زانی توضیح میں لکھتا ہے شرعی کی دو قسمیں ہیں ایک جس میں شرعی کی
 تشریح کرتے ہوئے شارع فرماتے ہیں کہ یہاں قسم شرعی یعنی لائق علی الشرع ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک (۱) نظری
 یعنی جو نسبت عقل کے ساتھ متعلق ہو، دوسرا (۲) شرعی علی عملی جو کیفیت عقل کے ساتھ متعلق ہو، اہمید کی قید سے شرعی نظری کو
 شارع کی کہتا ہے، نظم نظری کی مثال کوں اگرچہ یہ ہے۔ وهذا انما یصح شارع من ذالی کی بعض اعتراض بھی انصاف
 اعتراض ہے کہ افراغ احکام نظریہ پیر و حملہ تب صحیح ہوتا ہے وہ کہ نظم اصطلاحی (یعنی خطاب اللہ) میں وہ اصل تو
 ہوں وہاں کہ نظم نظری کے ذیل کی نظم اصطلاحی میں اشکال ہے جو معتد بہ ہے جاسے کہ وہ اشکال یہ کہ نظم یعنی خطاب اللہ علم
 نظری کو مثال کی نہیں ہے کیونکہ ہمیں اطلاق افعال ممکن کی قید ہے لہذا سے اعمال مراد ہیں تو نظم اصطلاحی نہ صرف وہم
 عملی کو مثال ہے احکام نظم یہ افعال ممکن سے خارج ہو گئے لہذا اس پر یہ قید سے نظم نظری کا عنوان میں قبیل افعال بخیر
 وکرم حاصل۔ قولہ من اولیٰ العلم الحاصل من اولیٰ العلم مصنف نے متن میں من اولیٰ العلم کے بعد ای نظم الحاصل کا
 لفظ متدرجاً لایا ہے شارع کی کہی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس سے مصنف یہ کہ ہم کو منع کرنا چاہتے ہیں تفصیل تو ہم کچھ اس
 طرح ہے کہ من اولیٰ العلم یہ ہے جو درجہ میں داخل ہیں (۱) اور نہ اولیٰ العلم کے متعلق ہو (۲) ان کی صفت ہو (۳) اور
 خبر اور اصل کے متعلق ہو، نظم کی صفت ہو، ای نظم ان اصل کی اولیٰ العلم ہے، نظم نظریہ کو یہ تو ہم ہو کہ بارخبر اور العلم
 کے متعلق ہو، اگر اولیٰ العلم کی صفت میں مصنف نے ای نظم کو اصل سے ای تو ہم کا ازالہ کیا ہے کہ بارخبر اور العلم کے متعلق ہے نہ
 کہ اولیٰ العلم کے کہی جن میں (۱) اور حینئذ لا یخرج علم العقل سے یہ دلیل کا بیان ہے جس کی تقریر اس
 طرح ہے کہ من اولیٰ العلم سے تصور علم عقل کو خارج کرنا ہے، اگر یہ حکام کے متعلق ہوں تو پھر علم عقل کا یہ نہیں ہوگا کیونکہ اس
 صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اس علم کا نام ہے جو یہ احکام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو احکام شرعیہ عملی ہوں ایسے احکام جو
 اولیٰ العلم سے حاصل ہونے والے ہوں تو عقل کو علم بھی ان احکام کے ساتھ متعلق پڑتا ہے جو احکام اولیٰ العلم سے حاصل
 ہوتے ہیں اگرچہ وہ علم عقل کی تعلیم سے حاصل نہیں ہوتا تو اس صورت میں علم عقل من اولیٰ العلم سے خارج نہ ہوگا (۲) ان کا نام
 من اولیٰ العلم کا یعنی وہ دوسری دلیل بیان کی کہ اس سے ذات عقلی اور عقلی من اولیٰ العلم سے کہی عقلی کا
 حاصل ہے، ذات عقلی کی ذات اور وجود عقلی سے پہلے عقلی ہوتا ہے، ان کا دلیل ہے العلم الذی اس سے علم
 ہوا، اس حاصل ہوا کہ جو اولیٰ العلم میں غیب طالع علم ہر سے پہلے پایا گیا ہے کہی خبر اس دور سے نہ دلیل دلی کی کہ میں
 نے اس واقعہ پر اس میں سارا ہوتا ہے جو کہ تو یہ دلیل ہے اس سے نظم ثابت نہیں ہوا بلکہ ہم نظم ثابت ہوا ہے نظم ہم تو
 پہلے سے وجود رکھتا ہے نہ تو نظم ثابت نہیں ہوا بلکہ ہم ثابت نہیں اس کا علم ہوتا کہ من اولیٰ العلم کو اولیٰ العلم کے متعلق کر کے تو

بجز مستند بہ ہوگا کہ وہ ان احکام اور احادیث سے حاصل ہوتے ہیں یا انکے خلاف واقع ہے (یہ احکام کا علم اولیٰ سے حاصل ہوتا ہے)
 (۳) تیسری وجہ عقلی اُنہ سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر ان احکام کے متعلق دو روئے درست نہیں ہے کیونکہ احکام سے مراد احکامات اللہ ہیں اور غلط بات اللہ تعالیٰ کے حکم میں ان میں اور سے حاصل ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیونکہ معصوم صفت حادث ہے بجز احکام کے اور سے حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ احکام اولیٰ سے مستوفی ہوں گے، حالانکہ قدیم کسی کو تو یہ نہیں ہو سکتا، لہذا وہ حدیث کی ماسیت ہے ان میں وجود کی بناء پر ان احکام اور احکام کے متعلق نہیں ہو سکتا، لہذا انھوں کے متعلق ہے۔ ومہضی حصول العلم من الدلیل بالغ فرض شارح مختار ذی جواب سوال مقدمہ سوال یہ وہاں ہے کہ یہ کہا جس علم مقدمہ خارج ہوگی ہے ملاحظہ ہو کہ فقہ حنفیہ کی اول تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے یہ کہ علم مقدمہ منسوب ہے قول مجتہد کی طرف مگر قول مجتہد منسوب ہے اس کے طریک طرف بجز علم مقدمہ منسوب ہے عقلی دلیل کی طرف ان دو سائنہ کے ذریعہ سے علم مقدمہ بھی حاصل ہے وہ تفصیلیہ و مستدرک اور وہ تو یہ کہ علم مقدمہ اول تفصیلیہ سے خارج ہو گیا درست نہیں ہے۔ جواب شارح مختار انما جواب اسے دے رہے ہیں کہ انیس سے علم حاصل ہونے کا مطلب ہے کہ علم حاصل کرنا اور وہ ذرا طے پر اور درست دلیل میں نظر مگر دراز کے اس سے نظر حاصل کرنے ہوتا اس سے علم مقدمہ خارج ہو گیا یہ کہ علم مقدمہ اگرچہ بالواسطہ مستند ہوتا ہے اول کی طرف اور اول سے ہی حاصل ہوتا ہے لیکن مقدمہ کو یہ علم اول میں غیر مقرر کرنا کی وجہ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ قول مجتہد سے اس کو علم حاصل ہوا ہے لہذا علم مقدمہ قدی تعریف سے خارج نہ جائے گا و قدیمہ
 التفصیلیہ اس سے تفصیلیہ کی قید کا تاثر یہ کہ اس سے علم احکام الشریعہ سمایہ میں اور اول ہمارے خارج کرنا مستند ہوا اگر ایک قسم شریعی کا علم اول سے حاصل ہے لیکن وہ دلیل بجائی ہے تو اس کو تو نہیں کہا جائے گا مستند کہا جائے گا انھیں واجب اس کی دلیل میں کہا جائے گا اور انھیں تو اس کو قید نہیں کہا جائے گا۔ قولہ ولا شک انہ مکروہ ذہب البین دلیل یوں دی ہے کہ لو دور الانی قرا ہے بھی فقہ نہیں کہا جائے گا۔ قولہ ولا شک انہ مکروہ ذہب البین
 للعاجب الغرض شارح مختار انما قول مصنف والا شک انہ مکروہ کی تردید اور علامہ ابن الدب کی تائید تقریر یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ علامہ ابن فاجب نے بالاسناد مال کی جرحہ تعریف مقدمہ میں ذکر کی ہے مصنف کا اس سے متعلق یہ کہا کہ یہ غراء ہے درست نہیں ہے یہ مقدمہ نہیں ہے حتیٰ ہے مصنف نے یہ سمجھا کہ علامہ ابن الدب بالاسناد مال کی قید سے علم مقدمہ کو خارج کرنا چاہتے ہیں بجز ان کی طرف نظر و ذرائع تو ان میں سے انھیں تفصیلیہ والی قید بھی علم مقدمہ کو خارج کر رہی تھی تو انہوں نے علامہ صاحب پر اشکال کر دیا کہ وہ اول شک انہ مکروہ والا شک یہ اشکال غلط تھی ہوتی تھی کی بناء پر بعد از اس علم صاحب اس سے علم مقدمہ کو خارج نہیں کرنا چاہتے کیونکہ وہ تو اس واقعہ سے خارج ہو چکا ہے بلکہ ابن العاجب بالاسناد مال کی قید سے علم جرحہ اشکال

[illegible][illegible]

﴿متن توضیح﴾

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قول خطاب الله تعالى! مصنف اپنی مہارت تحقیق کو قائل ہے ریاضت میں کہ جب ہم سے مشق تحقیق میں لڑکی تعریف جو اصم بالامکان الشرعیہ سے کی تو وہ اسے دوسرا واجب ہے کہ علم کی تعریف کریں اور الشرعیہ کی بھی تعریف بیان کریں اس لیے ہم حکم کی تعریف کرتے ہیں بعض حضرات نے علم کی تعریف کیا ہے خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعل المتکلفین بالافتضاء والتجیر مصنف نے وضاحت فرمائی کہ یہ تعریف اساساً لافعال اشعری سے منقول ہے فقہر خطاب اللہ سے قوالاً قوایاں فرما رہے ہیں کہ تعریف علم میں خطاب اللہ دوسرے جنس ہے جمیع خطابات اللہ کو دوسرے متبیین و تخصیص شامل ہے اور احقاق افعال المتکلفین فصل دوسرا ہے اس سے وہ خطابات اللہ راجع اور گئے ہوا افعال و افعال المتکلفین کے راجع متعلق نہیں جیسے قصص و امثال وہ آیات جو صفات اللہ کے ساتھ متعلق ہیں جیسے لا الہ الا اللہ وغیرہ اسے واللہ حلیفکم و ما متعلقون جیسا خطاب افعال المتکلفین میں فعل دوسرا حکم کی تعریف میں آتی ہے آیت کا مضمون یہ ہے کہ

مثلاً لو کہ شخص صلوٰۃ ہے بظاہر اس میں سیدہ کا بیان ہے لیکن غصہ اس میں انکشاف فعل ہے اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب لو کہ شخص پاپا ہے تو نماز واجب ہے وجوب نفساً من باب الانکشاف ہے لہذا غصہ وضعی الانکشاف میں داخل ہو گیا اور غصہ کی تعریف دینی دونوں قسموں کو شامل ہو کر جائز ہوئی اس لیے اہل الشیخ کی قید کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن الحق ہو

الاولیٰ سے معصفت اپنی رائے بیان فرمادے ہیں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں داخلہ کی قید ہوئی چاہئے تاکہ تعریف دونوں قسموں کو شامل ہو جائے باقی وہی دوسرے حضرات کی دلیل کہ حکم وضعی الانکشاف میں داخل ہے تو مستحب اس کا جواب اسے ہے میں حکم وضعی والا انکشاف میں داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دونوں مفہوم واقعہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کی متہیز و متباہین ہیں کیونکہ لفظی کا مفہوم عظام اللہ المصلیٰ الخ اور حکم وضعی کا مفہوم قطع فی حقہ الخ آخر ہے لہذا ایک کو دوسرے میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو مستقل ذکر کرنا ضروری ہے البتہ بعض صورتوں میں یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم قرار دیتے ہیں ایک حکم مستتر ہوتا ہے دوسرے کو مبتلا لو کہ شخص کی سیدہ مستتر ہے جو چاہے صلوٰۃ کو نہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں متحد ہو جائیں اتحاد اور ہوتا ہے اعتناء اور ہوتا ہے لہذا معصفت نے مذہب اہل کورائے قرار دیا ہے۔ ومعصفتہم قد عرفنا ان حکم الشریعہ بهذا ای معصفتہم انهم یصلون۔ پہلے معصفت نے یہ بیان کیا تھا کہ بعض ائمہ مطلق حکم (حکم بیضا) جس میں شری کی قید نہیں ہے اس کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ الخ کے ساتھ کرتے ہیں اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ بعض متاخرین ائمہ کو حکم علق کی یہ تعریف نہیں کرتے بلکہ حکم شری (حکم ہو اور ہو بھی ہوئی) یعنی حکم مقید بقید اشرقی کی تعریف خطاب اللہ الخ کے ساتھ کرتے ہیں لہذا اس صورت میں مطلق حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ نہیں ہوئی بلکہ حکم مطلق کی تعریف اسناد اشرقی امر فرمائی۔ والفقہاء یطلقونہ علی ما ثبت بالخطاب الخ تعریف سابق تو عند الاساس لیسنا حتی اب معصفت فقہاء کی تعریف بیان کر رہے ہیں عند القیاس حکم کی تعریف سے ماخوذ بالخطاب اور نیز جو خطاب سے ثابت ہو مثلاً اقبصوا الصلوٰۃ ای سے وجوب صلوٰۃ ثابت ہو رہا ہے تو وجوب کو حکم کہا جائے گا۔ موافق معنی فقہاء اور معنی اصوات میں فرق کیا ہے۔ جواب فرق اس میں ہے کہ معنی اصوات میں خطاب اللہ ہے اور خطاب اللہ من صفت اللہ ہے تو وہی صورت حکم معنی خطاب اللہ ہو کر عند اللہ ہو گا اور حکم معنی ماخوذ بالخطاب یہ نفس مکتبہ کی صفت ہے تو خدا سے فرق ہے۔ حکم معنی خطاب اللہ صفت اللہ ہے اور حکم معنی ماخوذ بالخطاب صفت فعل علی اللہ ہے۔ بطریق اطلاق المصدر جواب سوال مشعر وہاں یہ ہے کہ حکم مصدر ہے لہذا اس کا معنی ماخوذ بالخطاب درست نہیں ہے کیونکہ ماخوذ بالخطاب معنی مصدر ہی نہیں ہے بلکہ اصل بالمصدر ہے حالانکہ مصدر کا معنی بھی مصدر ہی ہونا چاہئے۔ جواب معصفت خود جواب دے رہے ہیں کہ حقیقہ تو حکم مصدر ہے لیکن یہاں مصدر کوئی المفعول (اس مفعول) کے معنی میں فعل کیا گیا عاراً تو حکم معنی ہو گا۔

ہمارے میں صنف کی پروردگار نے کہ خطاب اللہ تعالیٰ تمام ائمہ عروہ کے نزدیک ہم شرعی کی تعریف ہے اس کو بعض ائمہ عروہ طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے لیکن یہاں فرمودہ: **عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله فقد وقع فيما رده علي المصنف** شرع تھا زانی کو خطا بعض ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا وہاں کہ **قد عرف الاشاعرة جواب بعض منكرات** نے تحت زانی پر وارد ہونے والے الکل میں جواب دیا ہے یہ فقہاء میں مجمع نظر کا میڈ نہیں ہے بلکہ ہمارے فقہوں ہے اور رسول کی خبر پر شیخ موسیٰ مصنف ہے لیکن یہ جواب فقہاء میں ہے کیونکہ تمام فقہوں میں ہمارے فقہوں (ہائوں) ہے یہ مصنف نے یہ تعریف ذکر نہیں کی کیونکہ زانی نے جو تعریف نقل کی ہے وہ لکھن کی نون تک ہے جب کہ مصنف کی تعریف کے جان کر ان التخصیر پر مقرر ہوتی ہے۔ جواب (۶) تھکا زانی کی ہمارے کا متعہ ہے کہ بعض ائمہ عروہ نے یہ تعریف کو ذکر کیا اور بعض نے ذکر تو نہیں کیا لیکن اس تعریف کے ساتھ ثانی کے اسکو قبول کیا۔ جواب (۳۱) مقصود یہ ہے کہ بعض ائمہ عروہ نے یہ خبر شرعی کی تعریف کی اور بعض نے مطبق حکم کی بیان اس کی مراد بھی حکم مطبق سے حکم شرعی ہی ہے۔ جواب (۳۲) اشارہ تھا: **انی کا مقصد** وہ ہے کہ تمام ائمہ عروہ اس بات پر متفق ہیں کہ خطاب اللہ کا صرف حکم شرعی ہے البتہ تعریف میں اختلاف ہے بعض ائمہ عروہ حکم شرعی کی تعریف اُنھیں تک لڑتے ہیں بعض اور خیر تک و بعض اہل تشیع کی قیہ کا اضافہ کرتے ہیں تو بعض لاشاعرہ کی قیہ نظر میں آ رہی ہے بلکہ اہل ائمہ عرف یہ ذکر معروف و اتفاق حکم شرعی ہے لیکن حد الجواب پر چونکہ عبارتہ **الاشاعرة** اللہ اسماء اصواب (الاصحاب فی المنفعة) شیخ یونس نے شرح تھا زانی خطاب کا لغوی بخلاف مراد فی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ لایا کہ خطاب کا لغوی معنی نحو حسب الکلام نحو الغير للافہام لیکن کلام کو متوجہ کرنا لغوی صرف لفظ نام (سمی) نے سمیے (توافق معنی کے اعتبار سے خطاب مصدر ہے نہ کا حق مصدر کی ہے لیکن معنی مصدر ہی یہ مراد نہیں ہو سکتا لہذا یہاں مصدر کہنا مناسب ہے نہ انصاف یہ یاد! جواب یہ کہ طرف یہ نقل خطاب کی طرف جسے کہا کہ کیا جاتا ہے یہ خطاب خطاب سے مراد عام ہوگی و ہو وہاں سے مراد معنی بیان کرنا ہے جن کہ یہاں ما یبلغ بہ التواظ: **ان کہ** سے کلام ازلی مراد ہے جو صفہ اللہ ہے۔ **ومن ذهب الی ان الکلام لا یعسی الخ** فرض شراح جواب بول مقدر۔ سوائے ایسے کہ آپ نے خطاب سے ما یبلغ بہ انصاف مراد لایا ہے اور پھر یہ مراد فرمایا کہ اس سے کلام معنی زانی مراد ہے یہ غلط ہے کیونکہ کلام معنی ازلی پر خطاب صادق نہیں آتا اس کے مخالف میں کوئی خطاب موجود نہیں تھا کلام کو خطاب کیا تو یہ ہو۔ جواب اور سر ذہب سے کسی دلیل کا جواب دینا ہے نیز کہ اصل میں یہاں وہ ذہب ہیں بلکہ ذہب یہ ہے کہ کلام ازلی پر خطاب کا لفظ صادق آتا ہے نہ کوئی خطاب کہا جاتا ہے اور خطاب کی تعریف زانی پر بھی صادق ہے (۲) بعض منکر کہتے ہیں کہ خطاب کی تعریف ذہب الکلام

کام کسی ازلی پر صادق نہیں آتی صرف کام فطری پر صادق آتی ہے اس لیے اس حضرات نے خطاب کی تعریف میں تہذیب و ادب اور
 و بدل کیا ہے انہوں نے خطاب کی دو تعریضیں کی ہیں (۱) کلام المروجہ للافہام یعنی وہ کلام جو توحید کی بات کہے جائے
 کہنے (۲) کلام المقصود منہ الفہام من ہو مقصود لفہمہ یعنی خطاب وہ کلام ہے جس سے مقصود
 اس شخص کو سمجھا جائے جو سمجھنے کیلئے تیار ہو اب یہ دو تعریضیں کلام فطری اور کلام فہمی دونوں پر صادق آ رہی ہیں کیونکہ قصد افہام کا مقول
 ہوتا ہی کلام فہمی کے ساتھ ہے کلام فطری تو کلام فہمی کو سمجھانے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ خطاب کی یہ تعریضیں
 بھی کلام فہمی کی ازلی پر صادق نہیں آتی کیونکہ اول تعریف میں الکلام المہید للافہام تو افہام اور سمجھا دینا جب کوئی مخاطب
 سمجھنے والا نہیں موجود حاضر ہوگا فلانکہ ازلی میں تو کوئی مخاطب موجود نہیں تھا اسی طرح تعریف ثانی بھی کلام فہمی کی ازلی پر صادق
 نہیں آتی کیونکہ المقصود منہ الفہام من ہو مقصود لفہمہ اس بات کو مقتضی ہے کہ بوقت خطاب کوئی مخاطب
 مقصود لفہمہ موجود ہو والا کہ ازلی میں تو کوئی مخاطب نہیں تھا بوقت جواب یہ دونوں تعریضیں کلام فہمی پر صادق آ رہی ہیں کیونکہ
 مقصود لفہمہ کیلئے ارادہ افہام کرنا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ بوقت قصد و ارادہ بھی موجود حاضر ہو بلکہ جب افہام
 یا نقل ہوگا تو اس وقت اس مقصود لفہمہ کا جو وجود ضروری ہوگا بوقت ارادہ افہام منہ جو ضروری ہے اور نہ مقصود غلام
 اس کی کرازل میں کام کسی کو خطاب کہنے کیلئے کسی مخاطب کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ ومعنی تعلقہ بالفعل
 للمکلفین قطع غرض جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے اپنے افراد میں کسی فرد پر بھی
 صادق نہیں آتی کیونکہ المصلح بالفعل المکلفین میں افعال بھی جمع ہے اور مکلفین بھی جمع ہے تو مقصد یہ ہوا کہ حکم اس خطاب
 اللہ کو کہتے ہیں جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق پکڑے حالانکہ کوئی بھی ایسا خطاب لفظ موجود نہیں ہے جو تمام
 مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ متعلق ہو تو اس وقت اور نہیں لازماً نہیں کی ایک یہ کہ تعریف جامع نہیں ہے کی حکم کے کسی
 فرد پر صادق نہیں آئے گی دوسری یہ خرابی لازم آئے گی فرد میں دائی ہو جائے گی تعریف حکم سے خارج ہو جائے گی مثلاً صاحب
 الخ کا حق ما فوق الاولیاء یعنی اگر یہ مکلف کے ساتھ خاص ہے تو یہ خطاب مجمع مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ صرف مکلف
 واحد (یہ اگر یہ مکلف کے ساتھ متعلق ہے۔ جواب اعمال جواب یہ ہے کہ یہاں افعال جمع ہے اور یہ معارف ہے مکلفین
 کی طرف اور وہ بھی جمع صرف باللام ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب جمع صرف باللام ہو یا مصناف الی الجمع العرف باللام ہوتا
 اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور وہ جمع نہیں کے حکم میں ہو جاتی ہے اور ایک فرد پر بھی صادق آ سکتی ہے لہذا یہاں بھی افعال
 جمع سے جنس فعل مراد ہوگی اور مکلفین سے جنس مکلف مراد ہوگا اب المصلح بالفعل المکلفین کا معنی ہوا کہ حکم وہ خطاب اللہ ہے
 جو جنس مکلف کے کسی ایک فعل کے ساتھ متعلق ہو اب تعریف بھی ہوگی اور دونوں خرابیاں دفع ہو جائیں گی کی تعریف جامع نہیں

اور آدمی بونی اور خواص الہی علیہ السلام کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ ایک مکلف (یعنی کریم مکلفین) کے ساتھ متعلق ہیں البتہ وہ خطبہ اللہ جو کسی مکلف کے کسی فعل کے ساتھ متعلق نہیں ہیں وہ الحسین (ع) افعال مکلفین سے خارج ہو جائیں گے مثلاً وہ خطبہ اللہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات وحدت و تزیجات سے متعلق ہیں۔ لایققل انضافاً الخطاب الی اللہ تعالیٰ الخ غرض اسکی وجہ یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب کی اصناف اللہ کی طرف ہے اور اصناف انحصار مشافہہ انصاف ایہ کہ متعلق ہونے سے خواص سے معلوم ہوا کہ حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے اور صرف اسی کی اطاعت واجب ہے حالانکہ خطاب فقہی کو بھی حکم کہا جاتا ہے اس کی اطاعت بھی واجب ہے اسی طرح اولی الامر کی اطاعت اور نظام نبویہ آج کی اطاعت بھی واجب ہے ان سب کے خطاب کو بھی حکم کہا جاتا ہے لیکن حکم کی تعریف اس پر مبنی نہیں کہ وہی تعریف جانتی نہ رہی۔ جواب۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ اصناف خطاب الی اللہ مفیدہ انحصار ہے اور یہ انحصار بالکل صحیح ہے حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے باقی اطاعت النبی و حکم النبی و اطاعت اولی الامر وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اطاعت بھی حکم اللہ و خطاب اللہ و خطاب اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کو حکم فرمایا ہے اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کا حکم نہ فرمایا تو ان کی اطاعت بھی واجب نہ ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ حقیقہ حکم صرف خطاب اللہ ہی کا ہے لہذا تعریف جامع ہے خطاب النبی وغیرہ خطاب اللہ ہی کے داخل ہو جائیگے۔ قسم اعترض علی هذا التعریف جاتہ غیر مانع بالغ کذا فی اعتراضی جامعیت پروردگار تعالیٰ امری امانیت پر ہے حکم کی تعریف خطاب اللہ۔ بخیر ہے کیونکہ وہ شخص جو مکلفین کے احوال بیان کر رہے ہیں اور وہ اخبار و جو مکلفین کے احوال سے متعلق ہیں خلل واللہ خفکم وما تملکون یہ آیت نہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے احوال کو پیدا فرمایا تو یہ بھی ایسا خطاب ہے جس کا افعال افعال مکلفین کے ساتھ بصورت خبر ہے تو یہ ان کی تعریف حکم نہیں بلکہ خبر ہے میں حالانکہ ان کو حکم نہیں کہا جاتا۔ جب اس کے دو جواب دیے گئے ہیں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حکم کی تعریف میں ہم بالانحصار اور تغیر کی قدر لگا دیں گے تو یہ اعتراض دینا ہوئے گا اور تعریف مانع ہو جائے گی کیونکہ خطاب اللہ کا فعل افعال کے ساتھ شخص میں اسی طرح خطاب کا فعل افعال مکلفین کے ساتھ اخبار میں یہ انحصار اور تغیر و نقل نہیں ہے ان میں انحصار ہے اور نہ ہی تغیر کیونکہ تغیر کا معنی ہے مکلف کو فعل ترک و ترک کا اختیار دے دینا اور انحصار کا معنی ہے مکلف سے فعل کا مطالبہ کیا ہوئے اور ترک سے منع دیا گیا کو واجب کہتے ہیں یا فعل کا مطالبہ ہو لیکن ترک سے منع نہ دیا جائے کو واجب کہتے ہیں یا ترک کا مطالبہ ہو اور فعل سے منع دیا جائے کو ترک کہتے ہیں یا ترک کا مطالبہ ہو لیکن فعل سے منع نہ دیا جائے کو ترک کہتے ہیں اور یہ تمام اقسام ان شخص و اخبار میں نہیں پائی جاتیں جو افعال مکلفین کے احوال کو بیان کرتی ہیں لہذا یہ دوا

(نفس انبار) حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ ورنہ یجاب سے دو سراجواب ہے انہی حضرات نے جواب دیا ہے تعریف حکم کو ملانے والے اور نفس انبار کو تعریف سے نکالنے کیلئے انا اختصا و انما یجوز فی قید لکے کی ضرورت نہیں ہے لکہ یہاں قید نسبت مراد ہے یعنی خطاب اللہ المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف مقعد یہ ہے کہ حکم وہ خطاب ہے جو فعل مکلفین کے ساتھ متعلق ہو اس نسبت سے کہ وہ افعال مکلفین ہیں اور خطاب اللہ کا متعلق نفس اور جوار کے ساتھ فعل مکلف ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ باہمی حیثیت ہے کہ انما امور صادر عن ابدیہات یعنی حیثیت امور موجودہ و متکلف ہونے والی طور پر ایسے امور دنیا میں متعلق ہو جو وہ چکے ہیں ان کے ساتھ خطاب اللہ متعلق ہے لہذا یہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گے اور تعریف حکم خارج ہوگی۔ قوله قد زاد البعض اعترضت المعترضة علی هذا التعریف بثلاثة اوجه غرض شارح تفسیر متن اشارہ کرتے ہیں کہ اشارہ نے حکم کی جو تعریف خطاب اللہ تو ان کے ساتھ کی ہے اس پر معترض نے تینا وجہ سے اعتراض کیا کہ منصف نے صرف ایک اعتراض کا ذکر کر کے اشارہ کی طرف سے اس کا جواب نقل کیا ہے اور الوضیع کی قید کا حکم منافی کو تعریف میں داخل کرنا باقی اعتراض منصف نے متن میں ذکر نہیں کیے شارح فقہ زانی تینا اشکالات کو تفصیل سے ذکر کر کے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔ الاولى ان الضطراب عند کم قديم الخ یبطل اعتراضی المعارض کی طرف سے کیا گیا ہے کہ آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کی ہے اور شمارہ نزدیک خطاب قدیم ہے (کیونکہ خطاب سے مراد کلام نفسی ہے وہو قديم) اور حکم حادث ہے تعریف یعنی حکم حادث سے اور اس کی تعریف (خطاب اللہ) قدیم ہے تو تعریف المحادثہ منافقہ بہ لازم آئے گی اور یہ داخل ہے کیونکہ تعریف الضد بالصل لا یجوز سوال یہ ہوا کہ حکم میں حادث ہے اس کے جواب میں شارح حکم کے حادث ہونے پر دلیل بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل حادثہ حکم پر یہ ہے کہ حکم متعین ہوتا ہے حصول بعد العدم کے ساتھ انومان و نہ حکم مسبوق بالعدم ہوتا ہے یعنی پہلے معدوم ہوتا ہے بعد و معروض وجود میں آتا ہے شارح نے اس کی مثال یہ ان کی حلت الصورانہ اس میں حلت ایک قسم ہے جو عدم کے بعد وجود میں آیا ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ عورت میں پہلے حلت والا حکم معدوم تھا بعد میں حاصل ہوا اور جو حلی عدم کے بعد وجود میں آئے وہ جیسا حادث ہوتی ہے مثلاً حیثیت دوا حکم حادث ہے (۲) حکم سے حادث ہونے پر دلیل دوم یہ ہوا کہ حکم معلق ہوتا ہے بالعدۃ العادئہ اور ضابطہ یہ ہے کہ حادث علیہ مستتر ہوتا ہے حادث معلق ہوتا ہے جب علت حادث ہوگی تو حکم بھی حادث ہوگا شارح نے مثالی ذکر کی حلت بانکاح و حرمت و الطلاق علت و حرمت دوا حکم میں علت کی علت نکاح اور حرمت کی علت طلاق ہے اور یہ دوا اس میں حلت ہیں لہذا ان سے معلق (حکم) یعنی حادث ہونے والی دوا یہاں سے حکم کا حادث ہونا ثابت ہو گیا و اعتراض اولی کا جواب یہ ہوا کہ حکم حادث ہے اور خطاب

[illegible]

تعلق اب ہوا ہے لہذا جب حاجت ہو گیا کہ کس حکم قدیم جہاں آپ کی دلیل باطل رہتی (۳) اور سنی دلیل کا جواب یہ ہے آپ نے فرمایا کہ حکم معلول ہوتا ہے علت حادث کے ساتھ اور جب علت حادث ہو تو معلول بھی حادث ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کا معنی تو تسلیم کرتے ہیں کہ علم معلول بالعلت الحادث ہوتا ہے لیکن کبریٰ تسلیم نہیں کرتے کہ جب علت حادث ہو تو معلول (حکم) بھی حادث ہوتا ہے بلکہ ہم عرض کرتے ہیں کہ علت کی وجہ سے ہیں (۱) علت مندرجہ اولیٰ یہ ادا ہے کہ جو حادث اور ثبوت حکم (معلول) میں اثر کرتی ہے یعنی علت کی وجہ سے ہی حکم اور معلول کو وجود حاصل ہوتا ہے اور معلول کا وجود ہی علت پر حقوق ہوتا ہے یہ جملہ بات ہے کہ اگر علت حادث ہو تو معلول بھی حادث ہوتا ہے حتیٰ علت مندرجہ اولیٰ کے بارے میں ہے اور انیس کوئی ملک نہیں ہے کہ علت مندرجہ اولیٰ کو روٹ ہو تو حکم بھی حادث ہوتا ہے (۲) اور سنی حکم علت مندرجہ اولیٰ معروضہ ہے جو معلول کے وجود اور ثبوت پر صرف شکائی اعلیٰ و اعلیٰ ہوتی ہے معلول کا وجود اس پر حقوق نہیں ہوتا اور معلول کے وجود اور ثبوت میں مؤثر نہیں ہوتی اس سے ساتھ صرف معلول کا وجود معلوم ہو جاتا ہے اور نہ جملہ دورہ ذکر علت حادث ہو تو حکم اور معلول بھی حادث ہوتا ہے (۳) علت معروف کے بارے میں نہیں ہے بلکہ علت معروف حادث ہو تو یہ حکم قدیم کیلئے شکائی اور علامت نہ ہو سکتی ہے جیسے عالم حادث ہے اور یہ علت اور علت ہے وجود صانع اور صانع (معلول) کہ ہم نے اور حکم شرعی کی جتنی بھی غلط ہیں وہ سب علت کی دوسری قسم میں سے ہیں کیونکہ ظاہر یہ ہے حکم کیلئے صرف شکائی اور علامت نہیں ہیں یہ حکم شرعی میں مؤثر نہیں ہوتی کیونکہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جب ثابت ہوا کہ ظاہر شرعی معرفت و اذات و علامت ہیں سو جہات اور مؤثرات نہیں ہیں تو ان ظاہر شرعی کے حادث ہونے سے حکم کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ مسئلہ معروف حادث نہ تو معلول کو تسلیم نہیں ہے لہذا آپ کی یہ دلیل کہ حکم چونکہ معلول بالماضی ہوتا ہے لہذا یہ حکم خود بھی حادث ہوتا ہے تاہم بجا اور اس سے برتری جہت نہیں دیتا جب حادث حکم کی دونوں دلیلیں باطل ہو گئیں تو حکم کا قدیم ہونا ثابت ہو گیا اور یہی تاہم اہل غفارتہ دفع الاعتراض المعنولہ و عن الناس بن اوھلنا لتضم المحدث و تصبہ یہاں۔ ۷

دوسرے اعتراض کا جواب ہے دوسرا اعلان یہ تھا کہ اعتراضات میں ذکر نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ تکلیف کیلئے آتا ہے وہو باھی التعریف والتعبد تو اس کا جواب یہ ہے کہ ادنیٰ دو قسمیں ہیں (۱) اولیٰ تعبدیہ و دوم تعبدیہ اذہ ہے جو کسی چیز کے اللہ شہادین کرنے کیلئے آتا ہے ایک چیز کی متعدد انواع و اقسام ہوتی ہیں ان کو یہ ان کرنے کیلئے کہہ دو اور ذکر کیا جاتا ہے (۲) دوسری قسم اور تکلیف اور تکلیف کو ترک کرنے کیلئے یا طلب کو ترک میں دئے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے ہما العدد اما زوج او فرد یہ جو ضابطہ ہے کہ کو تعریف میں ذکر کرنا جائز نہیں ہے یہ اور تکلیف کے بارے میں ہے کیونکہ کسی مقامی تعریف ہوتا ہے اور ان تعبدیہ تعریف میں ذکر کرنا جائز ہے یہاں تعریف حکم میں بھی اور ان تعبدیہ ہے کیونکہ معروف ہوتا ہے (حکم) کی متعدد

انواع و اقسام تہمیں بھی حکم کا قائل فعل مختلف کے ساتھ انتقاء اور ضبط دانا ہوتا ہے، کبھی قائل تہمیر والا ہوتا ہے، کبھی حکم تکلفی ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا ہے تو حکم کی اس مختلف انواع اور اقسام کو بغیر تفصیل اور بغیر اوکے ذکر کے ایک ہی حد اور تعریف میں جمع کرنا ناممکن تھا لہذا یہاں اس کو تقسیم تہمیر و تفصیل محدود کیلئے ذکر کیا ہے جو یہ تو ہے اور تعریف ہے اور اس کا اثری اور تعریف جائز اور مستحسن ہے۔

و اما الثالث فالترجمہ بعضہم شارح اشاعرہ کے تیسرے معترض کا جواب ہے۔ ہے جس میں چار فقرے لایا کہ تیسرے معترض کا جواب دینے کیلئے اشاعرہ کے دو گروہ ہو گئے (بہول شارح تحت ذاتی و دستہ غیر کردہ ہیں)۔ پہلے گروہ نے یہ جواب دیا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تعریف احکام وضعیہ کو شامل نہیں ہے لہذا یہ جامع نہیں ہے آپ کا اشکال صحابہ اس لیے اس تعریف کو جامع بنانے کیلئے ہم بالوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ یہ تعریف احکام وضعیہ کو شامل ہو کر جامع کسب الافہام بن جائے اس گروہ کے نزدیک حکم تعریف یہ ہوگی خطابات اللہ تعالیٰ المتعلق بالمکلفین بالانتقاء اور التصحیح اور الوضوح (۲۴) دوسرے گروہ نے دو جواب دیے (بہول شارح) ایک جواب عدم حلیہ دوسرا جواب تنہی جواب عدم تنہی یہ ہے کہ معترض صاحب ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہو۔ بلکہ حکم کی طرف ایک ہی قسم ہے خطاب تکلفی لہذا جب خطاب وضعی حکم ہے ہی نہیں تو اس کو تعریف میں داخل کرنے کیلئے کسی قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو تعریف سے خارج ہی رہنا چاہیے اور اگر کوئی اس خطاب وضعی کو بھی حکم کہے تو بغیر اور میرے تو یہ اس کی مرضی ہے ہم بہ مال اس کا حکم نہیں رکھتے ہمارے نزدیک اگر تعریف تکلفی کا کمال و مکمل ہے اور انتہائی قید کی ضرورت نہیں ہے دو خطاب وضعی کو حکم کہنا ہے اسی پر لازم ہے وہ تعریف کو تبدیل کرے، ہمارے دو پر لازم نہیں ہے۔ و لیسو مسلم سے اس گروہ ثانی کا جواب مافیہ حلیہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر بالفرض ہم تنہی بھی کر لیں کہ خطاب وضعی بھی حکم میں داخل ہے بھر بھی آپ کا یہ اشکال کہ تعریف جامع نہیں اور حکم وضعی کو شامل نہیں ہے لہذا بالوضع کی قید ہونی چاہئے غلط ہے بلکہ تعریف بھر بھی جامع ہے حکم کی دونوں قسموں تکلفی وضعی کو شامل ہے اور وضع کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں انتقاء اور فصیحیہ کا لفظ مذکور ہے انتقاء یعنی دوسرے میں (۱) صریح (۲) ضمنی اور انتقاء میں قسم ہے یہ صریح اور ضمنی دونوں کو شامل ہے اور خطاب وضعی میں انتقاء ضمنی ہے لہذا یہ بھی بالانتقاء میں داخل ہو کر تعریف حکم میں داخل ہو جائے گا اور تعریف جامع بن جائے گی۔ سوال خطاب وضعی میں انتقاء ضمنی کس طرح ہے۔ جواب خطاب وضعی میں انتقاء اس طرح ہے مثلاً سیرت ولو کہ خطاب وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ لو کہ کے وقت نماز واجب ہے اسی طرح اور شرطیت لہذا وہ حکم وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں طہارت واجب ہے بغیر طہارت نماز حرام ہے ماذنیہ انتقاء انتقاء عن الصلوٰۃ حکم وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں طہارت کے ہوتے ہوئے نماز پڑھنا حرام ہے یا بالاجتہاد فی حالت

اعلم دو جب بنیاس سے ثابت ہو گیا کہ خطاب وضعی کے تینوں اقسام صرف امر و نہی اور امر و نہی سے ہیں۔ لکن اتھنا، جمعی موزوں ہے کیونکہ ان تینوں کا نتیجہ وجوب اور نہی سے نکلتا ہے۔ ذکر اقتضاء کے فراموش سے ہیں اس طرح
 بیع اسباب اور شرط اور مانع میں ہی دونوں کی کر کے ان کو اقتضاء جمعی میں دونوں کیا جائے گا۔ قید حکم وضعی کیلئے کسی قید میں کی ضرورت
 نہیں ہوگی۔ **وذهب المصنف** سے شریعت مصنف کی رائے کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف اس طرف چلے
 گئے ہیں کہ حق یہ ہے کہ تعریف حکم میں اور موضع کی قید کا اضافہ کیا جائے کیونکہ جب خطاب کی دونوں میں تنظیمی وضعی اور ایک کو
 از کر لیا گیا تو اور دوسری نوع کو بھی ذکر کرتے چاہئے تاکہ تعریف جاسم بن جائے اور مصنف نے یہ بھی فرمایا کہ خطاب وضعی کو
الاقتضاء اور **الصحیح** (یعنی خطاب تنظیمی میں) داخل کرنا درست نہیں ہے۔ یہ دونوں فراموشی کی ہیں۔ اور اس متعارف المصنف میں
 اور مضامین کے اقتضاء سے متباہن ہیں اور ایک نہیں کو دوسرے متباہن میں وضعی قرار دیتے ہیں۔ بلکہ ہر ایک کو مستقل قرار دیتا
 ضروری ہے۔ ہر بعض صورتوں میں ان دونوں کا ملازم اور ایک دوسرے کا لازم و سواکان کے اختلاف یا حالات نہیں مرتب مثلاً امر و
 نہی کا وجوب مطلق و مشترک ہونا وغیرہ علامت بھی دو قیادین کے درمیان بھی ہو جاتا ہے۔ مگر تہذیب و اشارت سے متعارف ہی نے
 اعتراض ثالث کے جواب میں اشارہ کر کے دو کر دیا ہے۔ پہلا کہ وہ جو اعتراض تسلیم کر کے اور موضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے
 اور دوسرے کر دے کے شارع نے دو جواب نقل کیے ہیں اول جواب عدم تنہی کہ ہر سے ہے خطاب وضعی کو تمام تنظیمی نہیں کرتے
 ہر مادی کر دہائی کا جواب تنہی کہ ہر خطاب وضعی کو تمام تسلیم کر بھی لیں تب بھی اور موضع کی قید ضروری نہیں بلکہ خطاب وضعی
 تنہی، جمعی میں داخل ہے۔ تو شروع سے اس جواب بھی فریق ثانی کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ مگر یہ پہلا ہے۔ بلکہ یہ اب
 اشارہ کر کے ایک اور کر دہی کا باب سے ہے حقیقت یہ ہے کہ اعتراض ثالث کے جواب میں اشارہ کر کے اور بعض بلکہ تین
 ہیں (۱) فریق اولیٰ وہ ہے جس نے اشکال متعارف تسلیم کر کے اور موضع کی قید کا اضافہ کر دیا ہے (۲) فریق ثانی وہ ہے جو
 خطاب وضعی کو تمام تنظیمی نہیں کرتا اور نہ اور موضع کی قید کا اضافہ کرتا ہے (۳) فریق ثالث وہ ہے جو خطاب وضعی کا حکم ہونا تو
 تسلیم کرتا ہے لیکن اور موضع کی قید کے تحت وہ تسلیم نہیں کرتا کہ وہ تنظیمی نہیں کرتے۔ خطاب وضعی کو اقتضاء جمعی میں درج کرتا ہے
 ہر مقررہ لہجہ کی صورت بشرط تھقلہ الاصول میں ملاحظہ فرمائیے ان الاشعار فی هذا المقام ثلاث فرق
 منهم من لم یسم الوضع حکماً ومنهم من سماه حکماً وزاد قید الوضع ومنهم من
 سماه حکماً وادّٰجہ فیہ یجعل الاقتضاء اعم من المصریعی والضمنی مصنف نے فریق ثانی
 میں سے فریق ثانی کو جو خطاب وضعی کو تمام تسلیم نہیں کرتا ہے۔ متن میں ذکر نہیں کیا اور فریق ثانی جو اور موضع کی قید کا اضافہ کرتا
 ہے اس کو قرار دینے والا فریق ثانی اور فریق ثالث جو خطاب وضعی کو اقتضاء میں درج کرتا تھا اس کی رائے کو حق قرار دے کر متعارف کر

دیا اور اشارہ فرمادہ اولیٰ (من لم یسم الوصع حکمہ) اور ثانیہ (من سمعہ حکمہ) اور وجہ لم یسم الوصع (کراہت کی گروہ) پر روایات سے قسطنطینی ہوئی اور ما بعد و انسٹ خیبر سے معتصم پر اشارہ تھا زانی جو امر حدیث کا مسند شروع کر رہے ہیں وہ سب نو و شریح تشریحات کی خطائیں پر مبنی ہیں اور اس حقیقت کے انکشاف کے بعد (کہ اشارہ کے تحت گروہ ہیں) یہ افکار خود بخود ختم ہوجاتے ہیں و انست خیبر بانہ لا توجیہ لہذا المقام اصل اشارہ تشریحات میں معتصم پر اشکال کر رہے ہیں کہ معتصم کی کتاب (کہ الوضیع کی قید کا اضافہ ہونا چاہیے) ملاحظہ فرمائیے اس کی اصطلاح کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی اصلاً سے پہلے اشکال ہے کہ معتصم کا یہ کراہت کو حق یہ ہے اور وضیع کی قید کا اضافہ ہونا چاہیے تاکہ حکم وضعی تشریف حکم میں داخل ہو جائے درست نہیں ہے کیونکہ خصم (اشارہ) خطاب وضعی کو حکم تسلیم کرنے کیلئے جاری نہیں ہے اور وہ صرف خطاب تفکیکی ہی کو حکم کہتے ہیں تو اسی کیلئے تشریف حکم میں الوضیع کی قید لگانا کہیے واجب اور کیسے صحیح ہے بندہ اس کیلئے تو الوضیع کی قید نہ لگانا واجب ہے تاکہ یہ باہری رہے اور تشریف حکم لغوی داخل التعمیر۔ جواب اشارہ تشریحات زانی کے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جناب عالی ہم ابھی وضاحت کر چکے ہیں کہ اشارہ کے تحت گروہ ہیں (اشارہ وہ ہے جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم نہیں کرتا اس گروہ کا معتصم نے اپنے متن میں سر سے زانی نہیں کیا نہ ہی پروردگار نے ان کی کام کی تائید کی ہے معتصم نے تو ان دو گروہ کے بارے میں اپنی رائے میں حق کی بجائے جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم کرتے ہیں بجز ایک گروہ الوضیع کی قید لگاتا ہے اور اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ اس کو اعتناء و غور میں داخل نہ کرتا ہے معتصم نے ان کے بارے میں فرمایا کہ حق یہ ہے کہ الوضیع کی قید لگانی جائے الاعتناء و غور میں داخل نہ کیا جائے باقی جو خصم اس کو حکم تسلیم نہیں کرتا معتصم نے ان کے بارے میں کوئی بات ہی نہیں کی لہذا اشارہ کا اعتراض کہ خصم تسلیم ہی نہیں کرتا لغو اور باطل ہے۔ و اما

ثانیہ دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگر خصم (اشارہ) اس خطاب وضعی کو حکم تسلیم بھی لے تب بھی اور الوضیع کی قید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ حکم کی تشریف میں (یا قید الوضیع) داخل ہے اس سے خارج نہیں ہے کیونکہ وہ خطاب تفکیکی کی تشریف میں اعتناء کو حکم قرار دیتے ہے وہ خطاب تفکیکی اور وضعی دونوں کو شامل ہو جائے گا لہذا اب بھی الوضیع کی قید لگانا ضروری نہیں ہے باقی رہی معتصم کی یہ وجہ کہ یہ دونوں متساویانہ ہیں لہذا دونوں کو ملکہ ذکر کرنا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں مضبوطی کے اعتبار سے متساوی ہیں کیونکہ حکم تفکیکی عام اور حکم وضعی نہ عام خاص ہے اور عام خاص و عام میں متساوی ہونے ہیں لیکن ان کے متساویانہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دونوں کو مستقل ملکہ و ملکہ ذکر کیا جائے بلکہ یہ ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں اس طرح کہ اعتناء کو عام قرار دیا جائے اور متساوی دونوں کو شامل ہوا تو ان دونوں کا متساویانہ ہونا ان کے تداخل میں مستلزم نہیں ہے جس طرح عام خاص متساویانہ ہوں ہیں لیکن خاص عام میں داخل

ہو ہے جہاں صفت کا یہ قول کہ حق یہ ہے کہ کوئی شیء کی ذمہ کا اضافہ نہ کرے۔ جواب: صفت کے قول کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ صفت تکلیفی ہے، خطاب یعنی کوئی شیء ہے لیکن اس میں ہے کہ خطاب فعلی کو مستقلاً ذکر کیا جائے کہ کوئی۔
 دوسرے مفہوم کے اعتبار سے متضاد ہیں، نیز (جواب دوم) انصاف صفت خطاب تکلیفی اور خطاب فعلی کے معنی مفہوم اور معنی کے فرق کو یہ کہ نہیں ہے بلکہ صفت ان دونوں کے تباہ کو کہہ رہا ہے کہ یہ دونوں دو ان تباہان اور دو چیزوں کے خلیق ہیں لیکن نہ حکم فعلی کا اہم مطلب ان دونوں کا فرق ہے کہ نہ حکم فعلی کا یہ لازم نہیں ہے کہ نہ کوئی فعل و تحریر فعل لازم ہے اور یہ دونوں انسانی میں متضاد اور متضاد ہیں اور ان میں ملوثہ حالت کو نہ کہ نہ جو ملوثہ ہے اس سے ثابت ہوا کہ نہ صفت تکلیفی اور نہ صفت فعلی تباہان ہیں اور ان میں تباہان کو امر سے تباہی میں۔ اصل: نادر سے نہیں تو شارع کا یہ کہنا کافی ہے۔
 صریحی مفہوم مہاشا ہے۔ یہ یہ کہ ان میں تباہان مفہوم نہیں ہے کہ تباہان مفہوم ہے اور یہ کہ ان میں اس سے تباہان تکلیف بعد مفہوم العام والخاصہ کہ ان دونوں میں مفہوم نہیں بلکہ بہت تباہان ہے (لما عرفت انہ) علی ان المفہوم یہاں سے اشارہ صفت تباہان قرار ہے جس میں صفت خطاب فعلی کا لایم وہاں آیا ہے جو تعلق فعلی فعلی
 آخر اس میں تباہان تکلیفی اس کے ساتھ خطاب فعلی تعلق فعلی فعلی حوالہ نہیں کہ خطاب فعلی کی تباہان ہے الخطاب بتعلق فعلی فعلی آخر تو صفت نے خطاب کا تعلق تباہان میں شروع ہے کہ نہ کہ خطاب فعلی تعلق تباہان میں نہیں ہے بلکہ تعلق کے متعلق کہ نہ کہ خطاب ہے کہ نام ہے کا لایم۔ جواب: اشارہ یہ ہے کہ نہ کہ مقصد صفت یہاں خطاب فعلی اور نہ کہ خطاب فعلی کی تباہان اور نہ کہ خطاب فعلی کی تباہان ہے بلکہ مفہوم معنی الہیائی کو یہ کہنا ہے کہ نہ کہ خطاب فعلی و نہ کہ تباہان میں ہر دو معنی اور معنی تعلق فعلی تعلق فعلی آخر اس کے ساتھ صفت تباہان کا لایم نہ ہے۔ و بعضہم عرف ذکر فی بعض المتعصرات فی شرح اشارہ: انی اعترض فی الصفت اعتراض یہ ہے کہ صفت کہ یہ قول کہ جنس اشارہ کو نے خطاب انہ مطلق حکم کی تباہان کی ہے و بعض نے اس کو حکم شرعی کی تباہان قرار ہے اور اس میں ہے اشارہ و اشارہ کا اتفاق ہے کہ یہ حکم شرعی کی تباہان ہے صفت خطاب فعلی تو انہ معنی اس میں ہے کہ اشارہ کی تباہان
 اعتراضات اشارہ انہ خطاب اشارہ یہ ہمہ متذکرہ ہے الحکم خطاب اللہ الیہ اس میں حکم مطلق ہے عقیدہ اشارہ انہ نہیں ہے اور اشارہ کی بہت میں اشارہ میں اشارہ کی تباہان ہے انہ معنی صفت نے اشارہ کے انکشاف کو یہ کہ نہ کہ حکم لایم اشارہ کو نہ کہ حکم کی تباہان ہے اشارہ ہے بعض اشارہ و خطاب نہ کہ مطلق حکم کی تباہان ہے تباہان میں بعض حکم شرعی کی تباہان قرار دیتے ہیں و اشارہ یہ اشارہ ہے لیکن جن میں کتب میں حکم مطلق ذکر کیا ہے اس سے مراد بھی حکم شرعی ہے و انہ حکم پر انہ لایم اشارہ کو نہ کہ اشارہ ہے مطلق ہیں کہ نہ کہ خطاب اللہ معنی کی تباہان ہے اور صفت کا قبل

وقبل کما قلنا ہے۔ جواب التواضع تو ہم علی المصنف سنا ہے کیونکہ پہلے بھی شرح محتاج کی عبارت نقل کر کے ثابت کیا گیا ہے کہ بعض شامرو نے خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تعریف قرار دیا ہے لہذا اشکال علی المصنف۔ قاتی المصنف الخ غرض شامرو توحید حق ہے المصنف نے یہ فرمایا تھا کہ اگر خطاب اللہ مطلق حکم کی تعریف ہو تو پھر الشریعہ کا معنی ماخوذ علی الشرع ہو گا اور یہ الشرع نہیں ہو گا کیونکہ اگر الشریعہ کا معنی ماوراء الشرع ہو گا تو یہ قید ہے فائدہ اور مکرر مفید اور غرض نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے جو حکم کا قطف ہے اس کا معنی خطاب اللہ ہے اور یہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیل سے ہے پھر اگر الشریعہ کی تعریف بھی ماورد بہ الشرع کر دی جائے تو حکم لازم آئے گا نیز اس سے وجوب ایمان واجب تصدیقی الہی بھی خارج نہیں ہو سکے گی کیونکہ وہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیلہ میں سے ہیں اگر الشریعہ کی تعریف ماخوذ علی الشرع کے ساتھ کی جائے تو یہ قید ہے لکن بلکہ باکر ہو گی ایک تو حکم اراک اشکال وضع ہو جائے گا نیز یہ قید مفید اور غرض ہے کی اس سے وجوب ایمان واجب تصدیق خارج ہو جائے گی کیونکہ وہ موقوف علی الشرع نہیں ہیں اور اگر خطاب اللہ حکم الشرعی کی تعریف ہو تو پھر الشرعی کی تعریف ماورد بہ الشرع ہو گی (ماخوذ علی الشرع نہیں ہو گی) اس لئے کہ اگر الشرعی جو کہ مکرر اور صرف ہے اس کی تعریف ماخوذ علی الشرع ہو تو ہم ماورد بہ الشرع خاص ہو گا اس سے وجوب ایمان واجب تصدیق الہی خارج ہوں گے لکن تعریف عام ہو گی کیونکہ حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے وہ عام ہے سب کو شامل ہے۔ وجوب ایمان واجب تصدیق الہی کو بھی شامل ہے تو ہم مکرر سے عام ہو جائے گی خلاصہ میں کہ اگر خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو شرعی معنی ماورد بہ الشرع ہو گا ماخوذ علی الشرع نہیں ہو گا کیونکہ اگر ماخوذ علی الشرع ہو تو تعریف عام ہو گی یعنی عطف اللہ تعالیٰ الخ وجوب ایمان وغیرہ سب کو شامل ہو گی لیکن مرفوع حکم شرعی کا خاص ہو گا لہذا اور یہی صورت مرفوعہ (الشرعی) کا معنی ماورد بہ الشرع ہو گا۔ قوله فالحکم علی هذا علی تقدیر لہن یکون! اسے شروع تفسیر کا اشارہ یہ تھا ہے کہ یہاں کہ عذا کا مثلاً الیہ ہے جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو پھر اس تعریف میں مطلق حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ ہو گی بلکہ اندام اولیٰ آخر ہو گی کیونکہ اگر مطلق حکم کی تعریف بھی خطاب اللہ ہو تو حکم شرعی کی تعریف بھی خطاب اللہ ہو تو پھر فقہ کی تعریف میں الشریعہ کی قید لغو ہو جائے گی اس لئے کہ جب حکم کا معنی بھی خطاب اللہ ہے یہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیل سے ہے اور اسے الشریعہ کی تعریف بھی ماورد بہ الشرع ہو گی کیونکہ جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تعریف ہو تو پھر الشریعہ کا معنی ماورد بہ الشرع ہو جائے گا یہ ہے کہ اگر الشریعہ کی قید میں حکم لازم آئے گا حکم لازم سے استناد کرنے کیلئے حکم کا معنی ماورد بہ الشرع ہو گیا ہو جائے گا۔ فان قیل قیل خلس الخ غرض اشکال و جواب اشکال یہ ہے کہ اگر شرعی کا معنی ماورد بہ الشرع ہو تو وجوب ایمان وغیرہ بھی الا حکام الشریعہ میں داخل ہو جائیں گے

ہاں کہ وہ فقہ سے خارج ہیں اس صورت میں ان کا فقہ میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ جواب: ان کا جواب دیا کہ اس صورت میں وہ جب ایمان وغیرہ الحسبہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے لہذا ان کا احکام بشرع میں داخل ہونا لازم آئے گا لیکن فقہ کی تعریف میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ **قولہ والافتاء یطلقونہ** یہ یہی ان الخ غرض اس میں توضیح متین ہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں حکم کا حقیقی معنی ماہیت الخطاب ہوگا یعنی وہ جو بظاہر و بطور کیونکہ ان کے میں یہی معنی مشہور و معروف ہے لیکن فقہ کے اعتبار سے یہ معنی مجازی ہوگا جس میں اصطلاح المصدر (ای القلم) علی المعلوم (ای الحکمہ) ہے، کیونکہ لغت میں تو حکم معنی مصدر ہی ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

یرد علیہ ای علی تعریف الحکم وهو خطاب اللہ الخ یہاں سے صنف اشعار پر چند اشکالات کر رہے ہیں جنہوں نے حکم شری کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے۔ الاعتراض انادول، ماسن، عزرائی یہ ہے کہ یہاں پر اس قسم کی تعریف کرنا متصور ہے جو مصلح اور مرد صالحین الفقہاء ہے کیونکہ غلط الحکم تعریف فقہ میں انفرادی طور پر تو اس کی تعریف بھی فقہاء راہی ہونی چاہئے اور حکم مصلح میں الفقہاء کی تعریف ماہیت الخطاب ہے نہ کہ خطاب اللہ تو حکم مصلح میں فقہاء کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا یہ تعریف المسابین بالمسابین ہے کیونکہ معروف اصطلاحی (ماہیت الخطاب) صفت فعل تکلف ہے اور تعریف خطاب اللہ یہ معنی اللہ ہے ان دونوں کے درمیان تباہی ہے لہذا یہ تعریف باطل ہے۔ **وایضاً یخرج عنہ ما یتعلق بافعال الحسبہ الخ** الاعتراض الیہ فی اشکال ثانی یہ ہے کہ حکم کی تعریف جامع جمیع الانواع نہیں ہے کیونکہ اس سے وہ خطابات و احکامات جو جس کے فعل کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں خارج ہو جائیں گے مثلاً اگر کسی شیخ و افاضی نے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑا ہے کہ وہ جائز ہے اس طرح اگر کسی فعل اسلام کرتا ہے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑتا ہے کہ اس کا اسلام سہل آتا ہے یہی طرزی تفسیر کے فعل صلوة کے ساتھ بھی تعلق پکڑتا ہے ایک یہ حکم کہ وہ مسنونہ صحیح ہے اور حکم کہ وہ مندوب ہے و وضعی ذالک۔ مصلحی کا حکم کو قبول کرنا اور نکاح کا صحیح ہونا، صوم کا مندوب ہونا حج کا مندوب ہونا، طہارۃ صحت کا باطل ہونا یہ سب احکام شرعیہ میں ان کو حکم شری کہا جاتا ہے لیکن حکم شری کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ حکم شری کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید ہے اور صحت مکلف نہیں ہے لہذا اجماع حکم فعل صحت کے ساتھ متعلق ہیں وہ افعال مکلفین کے ساتھ متعلق نہ ہوئے اس لیے ان پر تعریف حکم شری نہیں آئے گی تو وہ احکام شرعیہ خارج ہو جائیں گے حالانکہ ان کو بھی حکم کہا جاتا ہے تو تعریف جامع نہیں ہوگی۔ فلان قیل هو حکم باعتبار تعلقہ بالفعل و لہ بعض مضمرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا

مثلاً بے ہمتی کے عملیہ کی قید سے صرف افعال جوارح مراد ہیں اس سے افعال قلب خارج ہو جائیں گے لہذا تعصیہ کی قید میں تکرار لازم نہیں آتا، یا انچوائی اشکال دفع ہوتی ہیں۔ دوسری ہے اعتراض رائے کا جواب بھی ہو جائے کہ افعال ممکنہ میں قسم ہے خواہ افعال جوارح، اول خواہ افعال قلب تو اہل تہذیب اور فاضلوں کی عہد میں داخل ہو جائیں گے اور اقریف جائیں ہو گئے گی۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله یراد علیہ اشارۃً الی اعتراضات علی تعریف الحكم مع الجواب عن البعض الخ غرض شرح تلویح متین شرح فرماتے ہیں کہ روایہ سے صنف چند اعتراضات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، ذرا تفہیم فرمادیں گے، یہاں پر اعتراضات میں سے بعض کے جوابات دے رہے ہیں اور بعض کے متکرر رہے ہیں، اس سے مزاحمت اول کی اثرات کم کر رہے ہیں، اعتراض اول کا اصل یہ ہے کہ یہاں قسم کی تعریف سے متصوّر اور تعریف ہونے والے میں تضاد ہے اور واجبیت و خطاب ہے اور جو برست مذہب الغیر میں یہ فعل مکلف کی صفات میں سے ہے اور افسر خطب اللہ تعالیٰ کی تعریف اصطلاحی نہیں ہے جو یہاں ذکر کی گئی ہے کیونکہ قسم خطاب تو اس صفت اللہ ہے تو یہ تعریف الزامین بالمسائل ہے مگر نہ قسم اصطلاحی ہے جو فعل مکلف کی صفت ہے اور تعریف قسم خطب اللہ ہے جو کہ صفت اللہ ہے یہاں پر اعتراض سبب متاخرہ میں بھی ذکر ہے، واجبیت عنہ جو جوہ شارح فقہ زانی اس اعتراض کی تین جوابات ذکر کر رہے ہیں، الجواب الاول یہ ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح فقہاء اہل علم و معرفت، موصوفی اللہ تعالیٰ کا تعریف کیا کرتے تھے، اس طرح خطاب اللہ کو بھی موصوفی اللہ تعالیٰ کا، خطاب بہ کے معنی میں کرتے ہیں اور ماحو خطب اللہ سے واجب برست وغیرہ مراد ہیں لہذا افسر خطاب اللہ کا حاصل یہ خطاب اللہ تعالیٰ کا، موصوفی اللہ تعالیٰ کے معنی میں، ذکر نفس مکلف کی صفت ہے، اسی طرح تعریف خطاب مذہبی ماحو خطب اللہ کے معنی میں ہے، نفس مکلف (واجب مذہب غیر مذہبی صفت ہے) کی تعریف نہیں ہیں، البتہ یہاں پر اشکال قائم ہو جائے گا اور خطاب اللہ کو ماحو خطب اللہ کے معنی میں کرنے پر قیید عقلی بھی موجود ہے وہ یہ ہے کہ یہاں فقہاء و اصطلاحی بین الفقہاء کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور علم اصطلاحی سے مراد واجب مذہب وغیرہ ہیں اب اگر خطاب اللہ سے قسم خطاب مراد لیا جائے تو متعصب ہو گا کہ واجب مذہب برست قسم خطاب اللہ میں حلال نہ ہو بلکہ خطاب اللہ کو مجازاً ماحو خطب بہ کے معنی میں لیا جائے گا۔ الثانی ان الحكم هو الايجاب والتحریم خلاصہ یہاں یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں حکم معنی واجب برست وغیرہ نہیں ہے بلکہ عیناً حکم

ہوئے قرآن فعل ہے اسی طرح نہ در حلقہ کی تفسیر بھی راجع ہوئے قول فعل ہے مقصد یہ ہوا کہ یہ ایک قول فعل نہیں ہے اس قول فعل کے متعلق (فعل مطلق) کیلئے اس قول فعل سے کوئی معنی حقیقیہ ہیہ تعلق پکڑنے اس قول فعل کے معدوم کے ساتھ (دوم معدوم) چنانچہ فعل مطلق ہے (اللہ اعلم بالصواب۔ الثانی) اذہ غیر منعکس النسخ اعتراض ثانی یہ ہے کہ فعل مطلق کی تخریف غیر منعکس رہا مع کج الفاظ انہوں نے یہ کہہ کر انحال مطلقین کی تفسیر کی ہے جس سے اس سے وہ انکار خارج ہو گئے جو انحال بھی کے ساتھ متعلق ہیں حالانکہ انہوں نے حکم پکڑنا ہے۔ معطف نے اس کا یہ جواب دیا تھا کہ تخریف میں انحال کی کلمہ کی بجائے انحال انباء اولیٰ ہے کیونکہ عباد مطلقہ دھبی و ذیوں کو شامل ہے نیز تخریف جامع ہو جائے گی۔ وقد اچییب عن ذالک فی کتبہم النسخ شارح مختار الی فرماتے ہیں کہ کتب شارح میں اس اعتراض کا اور جواب دیا گیا ہے وہ یہ کہ تخریف حکم جو مع ہے انہوں نے کلمہ کی جگہ انباء کا لفظ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اگر کسی حکم الیہ ہے ہی نہیں جو فعل کسی کے ساتھ متعلق، جو اور انکار کا معنی بجا پر فعل میں۔ کے ساتھ متعلق میں در حقیقت فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں مثالی میں۔ سے حق وادائیگی پر واجب ہے تو جواب اور والا ختم متعلق فعل اولیٰ ہوا تو فعل الہی جب یہ تمام احکام ولی سے متعلق ہیں اور ولی مطلق میں سے ہے لہذا یہ انحال مطلقین میں داخل ہو جائیں گے اور تخریف جامع ہوگی۔ ورنہ المصنف مصنف نے تو تابع کے اس جواب کو رد کر دیا تھا شارح مختار ولی اس رو کی تفسیر کر رہے ہیں مصنف نے شارح کے اس جواب پر فعل میں کے ساتھ کوئی حکم مطلق نہیں پکڑا تو وہ سے رد کر دیا اور اس وجہ سے کہ شارح کا یہ جواب جواز صحیح ہے اس میں بھی صحت صلوٰۃ جہتہ صلوٰۃ کون مسلمہ نہ وہ ہے جس میں کسی کو ملتا کیونکہ ان تمام میں حکم جو نہ تعلق میں کے ساتھ متعلق ہے ولی کا فعل یہاں سرے سے ہے ہی نہیں لہذا یہ جواب کہ تمام احکام فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں کیسے صحیح ہو سکتا ہے و سابقہ دوسرا جس وجہ سے رو کیا کہ حق کا تعلق پکڑنا مال میں سے ساتھ اور نہ فعلی کے ساتھ ہے مستقل حکم شرعی ہے اور ولی اس حق کو اور اگر ایہ جہدہ حکم شرعی ہے جو ولی پر مترتب ہے اس کا میں میں ہے تو یہاں بھی حکم کا تعلق فعل میں کے ساتھ ہو رہا ہے وہ ہے تعلق حق نہ مال الہی و بدتہ تو یہ کہنا کہ فعل میں کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہو جی نہیں فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے (اگر حق انشاء) صحیح نہیں ہے ولا یقتضی هذا الصوال النسخ یہاں سے شارح مختار الی مصنف کی تردید اور جواب شارح کی تائید کر رہے ہیں ولا متسامی سے مصنف پر پہلہ اشکال کر رہے ہیں کہ ہذا شارح و حکم شرعی کی تخریف خطاب اللہ کے ساتھ کرتے ہیں ان پر تخریف سے جائز نہ ہونے کا (فعل میں کے ساتھ) اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ نہیں نے تصریح فرمائی ہے کہ فعل میں کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہے ہوائے ایک حکم کے وہ ہے وجوب اور اجتناب میں سے اور یہ وجوب اور اجتناب وال حکم بھی در حقیقت ولی کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ میں کے ساتھ کیونکہ ولی اس امر حق کرتا ہے تو شارع ولی تفسیر کے

بھی ہوتا ہے کیونکہ جو حکم سنت سے ثابت ہے وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہے بلکہ خطاب الرسول سے ثابت ہے کسی طرح جو حکم ان جملہ سے ثابت ہے وہ بھی خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ انھیں ماضی ثابت باتیں اس لیے جواب دیا کہ جہاں بھی در حقیقت حکم خطاب اللہ سے ثابت ہے سنت اور اجماع اس حکم اور خطاب کیلئے صرف کاشف اور معرف بخیر ہیں اور یہ بتاتے ہیں یہاں بھی خطاب موجود ہے اور سند اور اجماع کے اولیٰ احکام ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ وہ کاشف اور معرف لہذا حکام ہوتے ہیں۔ **الرابع** انہ غیر شامل چوتھے اعتراض کی تشریح ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے۔ اسناد اور باعتراف پر مبنی نہیں آتی کیونکہ حکم کی تعریف میں افعال مکلفین مذکور ہے اور افعال سے بظاہر افعال جوارج مراد ہیں یعنی جو ظاہری اعضاء سے صادر ہوں لہذا وہ خطاب جو افعال قلب سے متعلق ہوں وہ حکم سے خارج ہو سکتے جیسے وجوب ایمان یعنی تہدق اور وجوب اعتبار (یعنی قیاس) یا افعال قلب میں نہ کہ افعال جوارج لہذا تعریف حکم ان پر صادق نہیں آئے گی اور جامع نہیں رہے گا۔ **الخامس** **انہ لساخذ النسخ** یا جوارج ان اشکال کی تشریح ہے کہ فقہ کی تعریف میں اہمیت کی قید میں تکرار ہے کیونکہ جب حکم کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید لگائی جاتی ہے اور افعال سے افعال جوارج مراد لے گئے تو افعال مکلفین خاص ہو گئے افعال (عملیات) کے ساتھ اور احکام نظر یہ اس سے خارج ہو چکے لہذا اس کے بعد فقہ کی تعریف میں اہمیت کی قید متدرک اور بے کار ہو گئی کیونکہ اس سے بھی مقصود نظریات کے خارج کرنا تھا اور وہ افعال مکلفین سے تن خارج ہو گئے ہیں۔ **واجاب** **عنہما** شارح تہذیبی جوارج اور پانچویں اشکال کا وہی جواب نقل کر رہے ہیں جو مصنف نے دیا تھا کہ افعال مکلفین میں قیام ہے خود افعال جوارج ہوں خواہ افعال قلب لہذا حکم کی تعریف دونوں کو شامل ہو کر جامع ہو گی تو چوتھا اعتراض باطل ہو گیا اور فقہ کی تعریف میں اہمیت کی قید سے مراد نقطہ افعال جوارج اور عملیات ہیں اس سے احکام نظریہ خارج ہو جائیں گے مثلاً وجوب ایمان وجوب اعتبار وغیرہ لہذا اہمیت کا ذکر تحریر میں ہو چکا تو پانچواں اشکال بھی رفع ہو گیا۔ **والفائل ان یقولی** **لذا جعل الحکم النسخ** یا اشکال علی المصنف ہے کہ اگر افعال مکلفین میں تعمیری جاتے ہیں جب بھی اہمیت کی قید میں تکرار لازم آتا ہے یہ قید برمال میں تکرار ہے کیونکہ اہمیت کی قید سے درجہ اول کو خارج کرنا مقصود تھا (۱) وجوب ایمان وغیرہ (۲) کون الا جماع حجة اور نیز دونوں اہمیت کی قید لگانے سے پہلے خارج ہو چکے ہیں وجوب ایمان وغیرہ الشرع کی قید سے خارج ہوئے ہیں کیونکہ پہلے ضرر چکا ہے کہ شرع کی تعریف میں حکم سے حکم مطابقی مراد ہوا لہذا الشرع کا معنی ما یتوقف علی الشرع ہو گا جب الشرع بمعنی ما یتوقف علی الشرع ہے تو وجوب ایمان وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ما یتوقف علی الشرع نہیں ہیں (۲) مراد اس سے احکام نظریہ کون الا جماع حجة وغیرہ کو خارج کرنا مقصود ہے نہ وہ احکام کی تعریف میں جو الا جماع اور التحدید کی قید ہے اس سے خارج ہو رہے ہیں کیونکہ کون الا جماع حجة وغیرہ میں

تکلف اور خطاب نہیں ہے لہذا عملیہ کی قید سے کوئی چیز بھی خارج نہیں ہو رہی اس لیے یہ قید ہر حال میں کمر اور فہوس ہے لا
یستقل سے غرض شارع یہ ہے کہ بعض حضرات نے اعتراض کیا کہ ایک جواب دیا تھا اس جواب کو ذکر کر رہے ہیں بعض
حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ان میں سے جو ایک کو ان کے بقایا تکلف میں داخل ہیں کیونکہ ان میں تکلف و عملی سے من کے
بعض ہوئے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے تکلف پر عمل کرنا واجب ہے مگر یہ عملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے تو قید عملیہ
فہوس نہیں ہوگی ان میں ضمنی تکلف ہے شارع تکلف ہی ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ان کا یہی مطلب ہے کہ ان کے تکلف پر عمل
واجب ہے اور تکلف ضمنی میں داخل ہے تو مگر یہاں عملیہ کی قید سے بھی خارج نہیں ہو گئے کیونکہ ان کے تکلف و عملی پر عمل کرنے کا
مطلب یہی ہے کہ احوال کے قبیلہ میں سے ہیں اس لیے عملیہ کی قید سے خارج نہ ہونگے مگر ایک آپ نے عملیہ کی قید انہی
نوعانہ کرنے کیسے لگا دی تھی فیسکن ان یقال سے شارع تکلف واقعی خود جواب دے رہے ہیں کہ ان میں عملیہ بھی نہیں
میں جیسا کہ اس لیے احکام تو یہ تکلف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں تکلف نہیں ہے البتہ جو از اجزاء اور وجوب
فی ان یہ بالاعتقاد کی قید سے خارج نہیں ہو گئے کیونکہ ان میں تکلف ہے اور یہ عملیہ کی قید سے نہ کہ یہ کثرت عمل سے متعلق
نہیں ہیں لہذا عملیہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے اس طرح عملیہ کی قید کا فہوس اور بے کار ہو گا اور نہیں آئے گا اور یہ
قید مفید نہ جائے گی واللہ اعلم

﴿متن توضیح﴾

والشعرية مالا تدرک لولا خطاب الشارع البع عم کی تکمیل و تشریح کرنے کے بعد مصنف الشرعیہ کی
تعریف و تشریح کر رہے ہیں الشرع کی تعریف یہ کہ مالا تدرک لولا خطاب الشارع شرعی وہ علم ہے کہ اگر
شارع کا خطاب نہ ہو تو اس کا علم حاصل نہ ہوتا بلکہ وہ شرعی ہے البتہ تک علی الشرع خود اور خطاب شارع عین الی علم
میں اور نہ ہو یا نہ ہو اسی میں اور نہ ہو بلکہ خطاب شارع الی الی میں وہاں اس کی طرف سے بھیجنا اور وہ کہہ سکتا ہے
غالب ہو کر اس جگہ میں خطاب شارع نہ ہوتا تو اس طرح شرع کا بھی اور ایک نہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ ایک مسکن کی قیاد میں
خلف ہے اس طرح شرعی میں اور نہیں ہوتا بلکہ وہیں غلبہ میں دور ہوتا ہے وہیں کی طرف سے تصریح شرعی ہے وہاں اگر تصریح
عین میں خطاب شارع اور نہ ہو تو تصریح اس کے علم کا اور ایک وہ علم حاصل نہ ہوتا فیہ یخلف فی حد الفقہ حسن
مکن شفی وقبحہ یہاں سے مصنف اٹھ کر پراختہ میں کرنا چاہتے ہیں کہ فی تکمیل کی طرف ہے کہ خلاف کے اور کلم
مقرر کے نزدیک اعمال کی دو قسمیں ہیں (۱) بعض اعمال ایسے ہیں کہ ان کا حسن اور جہ میں شرعی نہیں ہوتا اور نہ کہ

اقتضای ہوتا ہے شریعت پر موقوف نہیں ہوتا (۱) بعض اہل اعلیٰ ایسے ہیں کہ ان کا حسن اور قبح مذکور کا مباح و حرام ہے شریعت پر موقوف ہونا ہے اولیٰ کی مثال یہ کہ جو مباح و حرام فقہ فقیر میں جو اور فقہ فقیر میں ہے شریعت پر موقوف نہیں بلکہ ان کا اور ان کے ساتھ ہوتا ہے ثانی کی مثال یہ رمضان المبارک کی تیسویں کے صوم کا حسن اور قبح خواں (عید الفطر) کے روزہ کا قبح ان کا اور ان صرف شریعت سے ہر مسئلہ ہے عقل سے نہیں امام ابوحنیفہ اشعری و امام شافعی کے نزدیک ہر عقلی کا حسن اور قبح شرعی ہے شریعت پر موقوف ہے کسی چیز کا حسن اور قبح عقل کے ساتھ اور ان کے بھی کیا ہو سکتا ہے شاعر و پروفیسر یہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو فقہ کی تعریف مانع نہیں رہے گی ہر چیز کے حسن اور قبح کا جو مباح و حرام سے حاصل ہو گا وہ عقل میں داخل اور جائے گا عقل میں تو عقلی کا حسن اور قبح عقلی ہی ہے سب فقہ اسلامی میں داخل ہو چکے ہیں لہذا اللہ یہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں تو تعریف فقہ مانع نہیں ہے بلکہ جب کہ وہ ایک تعریف فقہ مانع ہوگی کہ جس جو ضرورہ جو اصطلاحی میں ہے جس وہ فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوئے تو لہذا ان کا حسن اور قبح شرعی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے والا یہ —————

حلیہ التعلی لا یعلم کونہا من الخلق ضرورۃ ان عبارت سے مصنف امام رازی یہ فقہ فقیر میں درج ہے جو امام رازی نے تعریف فقہ میں اس عبارت کا اضافہ کیا اعلیٰ و اعلیٰ وہ من ضرورۃ عقلی فقہ ان احکام شرعیہ کے جانے کا کام ہے جن کا ان سے ہوتا ہے لیکن نہ وہ امام رازی کا دیکھتے ہوئے یہاں بھی ہوتا ہے احکام شرعیہ کے ساتھ فقہ میں نہ جانے کا مقام امام رازی جو جب فقہ و علم کو جو بوجہ انصاف امام رازی نے انھوں میں اس قید کا اضافہ کیا اور اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن کا دین سے ہوتا ہے جن میں اور فقہ کا معلق ہے وہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں ہوں گے ان کو خارج کرنے کیلئے ان قید کا اضافہ کیا گیا اگر اس قید کا اضافہ نہ کیا جاتا تو یہ مسائل جس یہ فقہ میں داخل ہوجاتے اور ان کے فقہ میں داخل ہونے سے بہت بڑی برائی لازماً آتی اور یہ مسائل کے جانے والے کو فقہ کہنا پڑتا جو فقہ میں نہیں کہلاتے کا فقہ ان میں سے ہے کہ ان کو ضروریات دین و دنیا اور بے صلہ و وجوب مباح و غیرہ کے احکام کا علم تو فقہ میں ہر مسلمان کو ہے تو ایسے فقہ کو فقہ دین و دنیا کہتے ہیں امام رازی نے ان کی قید لگا دی کہ یہ مسائل ضروریہ ان فقہ سے خارج ہو جائیں تاکہ ان کو بے باقی اور نہ بچے باغری ہو مصنف امام رازی کی تردید یہ کہ ہے جس کو کسی اس قید کے اضافہ کی ضرورت ہے اور نہ ہی ان مسائل کو حسن کا حسن لہذا یہ وجاہدہ منقولہ ہے فقہ سے خارج کرنے کی ضرورت ہے بلکہ یہ مسائل فقہ میں سے ہیں اور فقہی میں داخل ہوئے باقی امام رازی کا یہ خوف کہ اگر ان کو فقہ میں داخل کیا گیا تو ان کے لئے لڑائی لڑائی کہتا ہے کہ جو مصنف فرماتے ہیں یہ ان کا خوف ہے کہ جب کہ فقہ کی تعریف میں جو احکام کا فقہ ہے اس سے بعض اور فقہ احکام مراد نہیں ہیں جو یہ کہ فقہ میں اس کی تفصیل آ رہی ہے تو چند مسائل ضروریہ یہ کہہ دو جب کے علم سے انہوں کو فقہ میں کیا جا سکتا ہے یا نہ کیا جاسکتا ہے ہر مسلمان فقہ کا

علم سے اکتفا حاصل کر کے شہداء کتاب الرحمن کے مسائل پر ایسے شخص کو تفریق نہیں کیا جاتا تو ایسا شخص جو چند مسائل پر ایسے مثلاً
وجوب صلوة، وجوب سووم، طہم، صل کر کے اس کو ایسے فقیر کہا جاسکتا ہے اس لیے اس غلط فہمی کی وجہ سے (کہ ان کے ہاتھ کو
فقیر کہا جائے) ان مسائل کا عقد خارج کر دینے کا کوئی اور نسخہ ایسا ہیذا یہ تصالح اور بے کار ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله والمشریعة مالا یدرک لولا خطاب المشرع الخ غرض مدارک توجیح متن المصنف نے المشرعی
جو عربی کی زبان میں تشریح کیا ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ المشرع دو حکم ہے کہ شرع کے خطاب کے بغیر
اس کا ایک نہ ہو کہ وہ خطاب شامع یعنی عام میں دیا گیا اس حکم میں قوت و مراد و لین اس کے عمل (مفہم علیہ)
میں وارد نہ ہو جو خطاب مقصود علیہ نہیں وارد ہے وہی مقصود میں بھی مستعمل ہوگا۔ فیصوح عنہا سے ظاہر ہے ہیں کہ المشرع
قیدت وجوب ایمان و غیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ المشرع سے مراد مالا یدرک لولا خطاب المشرع ہے اور اس کا
حاصل ما یتوقف علی الشرع ہے اور ادب ایمان متوقف علی الشرع نہیں ہے لہذا الشرع سے خارج ہو جائیں گے اور
اسکون لا جمیع حجه، و ركون لعیام حجة، یا الشرع ہی اصل ہیں کیونکہ یہ شریعت پر متوقف ہیں بشرطیکہ ایسے
ان کا حکم و نزات ہو جائے و انما السع یفسر غرض وجوب سوال مقدمہ اس کی وجہ سے مصنف نے المشرع کی تفسیر ما
یتوقف علی الشرع (مالا یدرک لولا خطاب المشرع) کیا تو کیوں نہیں کی جب کہ تفسیر تفسیر یہی ہے اس میں
کیونکہ یہ جواب شارح جواب دے رہے ہیں کہ اگر شرع کی تعریف وہ ہے خطاب الشرع کے ساتھ کی ہوئے تو یہ قید ہے
کار غیر مفید کر دیا جائے گی کیونکہ اصل میں حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب اللہ خود ماورد ہے
الضرع کام نہیں ہے بلکہ اس کے بعد اگر شرع کا مفہوم بھی ماورد ہے الشرع بیان کیا جائے تو حکم ماورد ہے
کے کافی نکات کی وجہ سے الشرع کی تعریف ماورد لولا خطاب المشرع کے ساتھ کی گئی ہے۔ و عند
الاشاعره ماورد بہ خطاب للشرع فی قرة مالا یدرک لولا خطاب المشرع غرض شارح
وہم اعلیٰ مصنف نظام اشکال یہ ہے کہ یہ تعریف عندنا شائع ہے اور اشارہ کے نزدیک شرع، یعنی ماورد بہ الشرع
ہو یا ما لا یدرک لولا خطاب المشرع ہوئے ما یتوقف علی الشرع بھی کہا جاتا ہے یہ سب متحد ہیں ان میں
کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ماورد بہ الشرع ما یتوقف علی الشرع کی تو دہش ہے اس لئے کہ یہ بقا کرد
چلتا ہے کہ اشارہ کے نزدیک تمام احکام متوقف علی الشرع ہیں کوئی حکم مد رک بالحق نہیں ہو سکتا لہذا الشرع کی جو بھی تفسیر کی

جائے تردد ہوتی ہے وہ اشعار کو مصنف نے مانع میں کہا ہے کہ خطبہ انطلق حکم کی تشریف بن سکتی ہے تو (مصنف) کے قول کے مطابق اگر خطاب انطلق حکم کی تشریف بتایا جائے علم شرعی کی تفسیر نہ بنایا جائے تو الشریعہ میں ہر صورت مکرر لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب حکم کی تشریف خطاب اللہ سے تو خطاب اللہ ہم معنی ہے مملوود بہ الشروع کے کو اس طرح یہ مملوود بہ الشروع کے معنی میں ہو گیا اب اگر الشریعہ کی تشریف بھی مملوود بہ الشروع کے ساتھ کریں تو تکرار بالکل ظاہر ہے اور اگر الشریعہ کی تشریف مملوود علی الشروع کے ساتھ کریں تب بھی تکرار ہوگا کیونکہ اشعار کے نزدیک مملوود بہ الشروع اور مملوود علی الشروع میں کوئی فرق نہ تھا ہے لہذا خطاب اللہ ہم معنی مملوود بہ الشروع تھا وہ مکرر نہ ہوگا مملوود علی الشروع کے ہو جائے گا اور آگے الشریعہ کی تفسیر بھی مملوود علی الشروع ہے تو تکرار بھی لایا نہ آئے گا خلاصہ ایک الشریعہ کی جو بھی تفسیر کی جائے خواہ مملوود بہ الشروع خواہ مملوود علی الشروع اشعار کے مذہب کے مطابق ہر صورت میں مکرر لازم آئے گا جواب (۱) مصنف نے فقہ کی تشریف اشعار سے مذہب کے مطابق نہیں کی بلکہ عام اصولی کے نظریے کے مطابق کی ہے خواہ اشعار ہوں خواہ مملوود بہ الشروع ہوں اور تکرار الشریعہ والا اشکال تب لازم آتا ہے جب کہ تشریف کو خاص کیا جائے بعد مذہب اشعار جواب (۲) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اشعار کے نزدیک تمام احکام موقوف علی الشریعہ ہیں بلکہ عند الاشعار بھی بعض احکام موقوف علی الشریعہ نہیں مثلاً تصدق النبی موتوںہ ہے اعتقاد موجود نہ کہ خطاب اللہ پر جب کہ اشکال اعتبار زانی کا مدار اسی پر ہے کہ عند الاشعار تمام احکام موقوف علی الشریعہ ہیں۔ **قوله فیبدخل** اللہ مصنف نے تفسیر میں تشریف فقہ پر اعتراض کیا تھا اشارہ اسی کی تشریح کر رہے ہیں حاصل تشریف یہ ہے کہ ہر چیز کے حسن اور قبح کے شرعی اور عقلی ہونے کے بارے میں مردہ جن (۱) مردہ اصناف (۲) دہیہ معتزلیہ (۳) مردہ اشعار و مردہ اصناف و جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے عقلی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اور بعض افعال کا حسن اور قبح مدراک بالاعتقل نہیں ہوتا بلکہ موقوف علی الشریعہ ہوتا ہے جن افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے وہ فقہ میں داخل نہیں بلکہ علم الاخلاق میں سے ہے لہذا یہ افعال الشریعہ کی قید سے نکل جائیں گے مثلاً حسن جو، حسن موضوع، قبح تکبر وغیرہ۔ کیونکہ یہ افعال موقوف علی الشریعہ نہیں اور الشریعہ سے مراد موقوف علی الشریعہ ہے اور جن افعال کا حسن اور قبح شرعی ہے وہ فقہ میں داخل ہیں لہذا اگر الشریعہ کی قید سے خارج نہ ہوتے لہذا ہمارے نزدیک تشریف فقہی اور مانع ہوگی (۴) مردہ اشعار کا مذہب یہ ہے کہ ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی یعنی موقوف علی الشریعہ ہوتا ہے کیونکہ عقل احکام کے ادراک اور علم حاصل کرنے میں بے بس ہے جب ان کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو ان پر اشکال ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق فقہ کی تشریف مانع نہ ہوگی علم الاخلاق اور علم الوجود نہایت اس میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ الشریعہ یعنی مملوود علی الشروع میں داخل

ہیں مثلاً حسن جو حسن و ائیں حسن سے مراد خوب بانوب ہے فتح تکبر فتح غل فتح سے مراد عزت یا کراہت ہے تو یہ بھی شرعی ہیں علی ذہب شاعرہ موقوف علی الشرع ہیں مالا لکھ علم و درجہ و جمیع اشیاء و غیرہ و علم اخلاق میں سے ہیں نہ کہ علم ظہر سے لہذا شاعرہ کے مذہب کے مطابق تعریف مانع اوں۔ واقفوں انما یلزم غرض شارع فقہ زلی ان زید مصنف کے مصنف نے یہاں شاعرہ پر جو کلام مذہب مانعیت اور اعتراض کیا یہ غلط ہے کیونکہ یہ لغات حسن جو وہ وضع و وضع تکبر علی وغیرہ اور ہمہ اخلاق میں سے ہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ شاعرہ صحیحی مانتہ علی شرع میں داخل ہیں لیکن یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ یہ فقہی تعریف نہیں بھی داخل ہیں بلکہ فقہی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ فقہی تعریف میں بعد میں المعصیہ کی قید ہے اور یہ ان کا وجوب مردود مانع وغیرہ چونکہ ائمہ میں سے نہیں ہے کیونکہ مایہ کا کسی کیا تھا اور احکام میں کا تعلق عمل جو اس سے اولیٰ ہے نہ ہر ائمہ کی قید سے خارج ہو جائیں گے مزید ترقی کر کے شارع فقہ زلی کہتے ہیں کہ یہ جیسے نہیں ہے کہ یہ امور مذکورہ فقہی تعریف میں داخل ہوں نہ لاکھ خود مصنف ماقبل میں تحریر کر چکے ہیں کہ یہ (حسن تو جمیع وجود وغیرہ) خلاف اہل مذہب لغت ہے۔ ان کے حسن اوں کا مراد اخلاق میں سے ہے اور ماضی میں مصنف نے شرع کی قہر کو معولۃ النفس مانھا وما علیہا کہ تھک ملا کی قید کا اس لیے اضافہ کیا جاتا ہے کہ مذہبی تعریف سے علم اخلاق خارج ہو جائے اس سے بھی صاف واضح ہوتا ہے کہ اہل مذہب کی قید خارج ہے علم اخلاق نیز مصنف کی یہ عبارت بھی لا معتد فرامیں و من معرفۃ النفس مانھا وما علیہا من الموجدات او الاخلاق الباطنہ و الملکات الغیبیہ علم الاخلاق و من العلوبات علم الفقه اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ مذہبی اخلاق غلیات میں داخل نہیں ہے تو مثلاً شاعرہ اور یہ حسن جو وہ وغیرہ اس میں تحریر ہیں لیکن فقہی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ ائمہ کی قید ان کو نہ درج کر رہی ہے تو یہ اہل مذہب میں یا تو مصنف کو نہیں ہو گیا ہے کہ ساتھ اہل مذہب کی قید کا ذکر بیان کیا تھا یہ اہل مذہب سے نہیں کیا گیا پھر مذہب ائمہ کی قید نہ تھی تھی مصنف کو اس سے بھول اور غفلت ہوئی ہے۔ جواب مصنف کو نہ بیان ہوا ہے اور نہ ہی ہر ائمہ مصنف نے سب کچھ باہر میں دواں کیا ہے اور ان کا نکال علی الاثرہ بلکل انہا ہے کیونکہ سب اہل مذہب کا جو مذہب اور ان کے بارے میں جو فقہ کی تھی اور اس سے علم اخلاق کو خارج کیا تھا وہ اہل مذہب میں تو وضع فتح تکبر و غل ملکات نفسانیہ ہیں اور ان کا تعلق وجدان اور قلب سے ساتھ اور طبیعت نفسانیہ سے ساتھ ہے اور باہر میں یعنی یہ امور مالا کی قید ہے نہ درج ہیں لیکن یہاں مصنف کی مراد یہ معنی نہیں ہے بلکہ یہ حسن جو وہ وضع سے مراد ان کے وہ خارجیہ ملکات نفسانیہ کے بعد صادر ہوتے ہیں اور ان پر محض ہوتے ہیں۔ یہ تار چونکہ افعال جو اس سے صادر ہوتے ہیں لہذا ہر ائمہ میں بھی داخل ہوں گے اور ائمہ میں بھی مثلاً ایک ہے تو وضع یا ایک ملک نفسانیہ ہے جس کا تعلق قلب اور وجدان کے ساتھ ہے اور ایک

ہے کہ بیع کا اثر جس کا اظہار اعضاء سے ہوتا ہے جیسا کہ نذر میں مذکور کیا جاتا ہے اسی طرح ایک ہے شفقت جو ممکن نہیں
 وجدائی ہے اور ایک ہے کہ اکثر مشائخ جم کے سر پر ہاتھ رکھا یہ ایک اثر ہے اور امانت جو دینا سے ہے مصنف انکی وضاحت
 کو ظاہر کئے ہیں انکے انکار سے ہے جس کو آخر فقہاء نے نہیں ہے جس میں ظلم اور غیور و باعتماد اور وصالہ و وارضہ اور
 رہے ہیں اور امانت کی تہ میں بھی وغیرہ میں نیز کہ ان کا قطع اول سے ہے جائز ہے فقہ کی تعریف سے خارج ہیں ہذا
 مصنف کا اجمال جو ہے۔ **قبولہ لا یزاد علیہ المصطلح بین الشرائع الخ** غرض شریعت کی تفریق یا مصنف
 نے تمیز میں ماہ رازی کی جو توجہ پڑی تھی اس پر اعتراض کرتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ستر اقسام مصنف علی اہم رازی نے مذکور
 پر کی ہے اصل صورت حال یہ ہے کہ وہ تمام شریعی صبیہ کی (۱) میں ہیں (۲) احکام کا شریعی صبیہ بدیہ ضروریہ یعنی وہ احکام ضروریہ
 عملیہ جن کا علم بطریق پہلہ ہو کر ممکن استہلال اور استہابہ نہیں ضرورت سے (۳) احکام کا نظریہ یا استدلالیہ یعنی وہ احکام جن
 سے ظہر ماس کے لئے ہیں مثلاً اور انکی ضرورت سے اباب شریعت حضرت نے ایک اصطلاح بتائی ہے کہ وہ اعتقاد احکام شریعیہ
 عمالیہ سے جاننے کا نام رکھتے ہیں جو احکام استدلالی الکتاب اور انکی یہ استدلال اور فکر سے حاصل ہوں ان کا مکن الدین
 وہ پہلہ معلوم نہ ہوں نہیں احکام استدلالیہ یعنی وہ فقہ کہتے ہیں (۴) ایسی دینی احکام شریعیہ کی دوسری قسم یعنی وہ احکام جو
 بدیہی اور ضروریہ کی ہیں وہ ان کا مکن الدین وہاں بدیہ سب کو معلوم ہے مکن الدین وغیرہ مکن سب جو ہے ہیں شرائع حضرت
 علی اصحاب میں اس وقت نہیں کہتے نہ اس کا نام فقہ رکھتے ہیں مثلاً درج مسئلہ و نحوہ و اور انکی دیکھ کہ کو خارج کرنے کیسے
 شرائع حضرت فقہ کی تعریف میں بالکتاب یا استدلال کی قید کرتے ہیں چنانچہ اہم رازی نے بھی انکی احکام کو فقہ سے
 خارج کرنے کیلئے یہ قول فرمایا۔ **الشی لا یعلم بحکمہ من لدین یا لظہر و رد اس پر بھی سر تھک دیا کہ یہ قید اس لیے کمالی نہیں**
ہے کہ یہ علم وجوب مسئلہ و الصوم سے اجزاء ہے اسانہ لا یسمی فقہا کیونکہ ان کا نام فقہ نہیں ہے لہذا یہ سن لائق میں اہل
 نہیں اور ان کا شہرہ فہم سے نہیں ہوتا اور اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ان کے قیود میں کی ہے تو دیکھئے انہم رازی کی عبارت ان
 کے تصور کو واضح کرتی ہے کہ ان کا مقصد اس قید سے ان احکام کو خارج کرتا ہے جو بدیہی ہیں کیونکہ ان کو فقہ نہیں کہا جاتا اس
 مصنف کو یہ مقالہ کہ احکام رازی کا مقصد حقہ یا شریعی کو فقہ ہونے سے خارج کرتا ہے ہوا ان احکام کو جب صریحاً وجوب
 صریحاً وغیرہ کہا جاتا ہو اس لیے ان مسائل کو فقہ سے خارج کر دینا چھوڑا ان کا مکن الاعتراض کر دیا کہ ایسا شخص تو فقہ ہونے سے
 خارج ہے کیونکہ عقل بدیہ صریحاً و بدیہ کو ہاتھ سے فقہ نہیں کہہ سکتا مگر مائل غریب استدلالیہ میں سے مائل تسلیم کا کہ لکھی
 قید نہیں کیا جاتا کہ تو مسائل بدیہ کا مصلحت حاصل کرنے والے کیسے فقہ کہا جاتا ہے کا مائل یہ کہ استدلال مسئلہ پہلی ہیں جس کی زیاد
 تھی نہیں ہے کیونکہ اس قید سے تمام رازی کا مقصد صرف احکام بدیہ کو خارج کر دینا ہے کیونکہ ان کی اصطلاح میں ان کو فقہ

نہیں کیا جاتا یہ تصور بالکل نہیں ہے کہ کو ان کو خارج نہ کیا گیا تو ان کے جانے والے کو قید کہا جائے تو محض امام رازی کے اس قید لے کے مقصد کو نہیں سمجھے بلکہ یہ تصور کو امام رازی کا تصور سمجھ کر ہی اس کو قید کر دیا۔ **ثُمَّ اِذَا كَانَ اَمْتِلَاحُهُمْ** سے شارع مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ جب شرط کے پاس ضرورت دین کا علم فقہ نہیں ہے لہذا ان کو خارج کرنے کیسے فقہی تشریف میں کوئی قید ہونی چاہئے تو امام رازی نے یہ قید لگائی ہے **فَقَدِ يَدُلُّ اَلْفَاوِلْ هَذَا اَلْقَدْرَ** ضائع خط ہے بلکہ یہ قید عقید اور مخرج ہے اور مصنف کا یہ قول **فَالْعِلْمُ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ مِنَ الْفَقْهِ** یہ بھی غلط ہے کیونکہ شارع اپنی اصطلاح میں اس کو فقہ نہیں کہتے تو ان کی اصطلاح کے مطابق یہ کہنا کہ یہ فقہ نہیں ہے میں کیسے درست ہوگا اور ان پر یہ اشکال بھی نہیں کیا جاسکتا کہ تم نے یہ اصطلاح کیوں بتائی ہے ہم تمہاری اصطلاح کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ضابطہ ہے **لَا مَشَاحَاةَ فِي اَلْاِصْطِلَاحِ** لہذا مصنف کا یہی امام رازی صحیح نہیں ہے۔ جواب (۱) مصنف (۲) صحیح ہے کیونکہ امام رازی نے جہاد اہل میں ذکر کی ہے وہ یہ ہے **اَلْمَا فُلُوْكَ لَا يَعْلَمُ كَوْنُهَا مِنْ اَلدِّينِ صُرُوْةَ اَحْتِرَازٍ عَنِ اَلْعِلْمِ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ مَلَا فَا نَ ذَا لِكَ لَا يَمْسِي فِقْهًا** اب رازی کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ قید نہ کی جائے تو صوم و صلاۃ اہل کوفہ کے ساتھ موسم کرنا پڑے گا اور انہیں قید کہا جائے گا تو یہ بات ہے جب ان کو قید نہ کیا جائے گا تو ان کے عالم کو بھی قید کہا پڑے گا تو اعتراض مصنف صحیح ہے (۲) مصنف کا اعتراض اتنی وجہ سے ہے کہ وجوب صلاۃ و صوم وغیرہ کو قید سے خارج کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ فقہ میں سے ہیں کیونکہ فقہاء و وجوب صلاۃ وغیرہ سے فقہ میں بحث کرتے ہیں (۳) جمع فلول میں بعض مسائل بدتے ہوئے ہیں اور بعض استدلالی و نظری اگر قید لگا کر مسائل پر یہ یہ کو خارج کر دیا جائے تو علم کا ایک حصہ وافر ضائع ہو جائے گا اس لیے امام رازی کی قید درست نہیں ہے (۴) بدعیات کا اصرار اس وجہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بداعت و نظریات بداعت ناقضات مختلف ہوتے ہیں ایک شخص کے اس ایک چیز پر یہی ہے لیکن بالآخر اہل نفس اخروی پر نظری ہوتی ہے لہذا وجوب صلاۃ وغیرہ منہ بعض بدیہی میں لیکن ممکن ہے عند بعض نظری ہوں (۵) فقہاء و وجوب صلاۃ وجوب صوم و احوال سے ثابت کرتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ان کا علم نظری ہے بدیہی نہیں اور نہ وہ اس وقت تھا۔ مہم ہو جائیں گے (۶) یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے نفس صلاۃ و نفس صوم دوسرا ہے وجوب صلاۃ وجوب صوم وغیرہ ان کا علم بدیہی ہے لیکن مانی کا علم نظری و استدلالی ہے اولیٰ و اخراج من الفقہ تو درست ہے لیکن مانی کا اخراج صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب صلاۃ وجوب صوم کے مباحث فقہ میں ذکر ہو رہے ہیں بلکہ احکامات مسائل فقہ میں سے ہیں لہذا ۔

فقیر کہا اے کا حق را نہیں ہو گا۔ ولعل غناء فی الاجتهاد دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی اجتہاد میں غلطی ہو جاتی ہے لہذا اس فقیر سے غلطی ہوئی اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے اندر تمام احکام کے جاننے کی استعداد موجود ہے لہذا اسکو بہتہ نہیں کہا جائے گا (۳) ولان بعض الحوادث الخ تیسری وجہ یہ ہے کہ بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی کچھ چیزیں عین نہیں ہوتی لہذا انہی میں کبھی کبھی غلطی نہیں ہوگی کیونکہ اس کے اندر تمام احکام کے جاننے کی استعداد نہ ہوئی اس لئے کہ بعض احکام میں اجتہاد وہی نہیں ملتا تو وہ ان مسائل میں اجتہاد سے کیسے حکم جائے گا (۴) ولایضاً لا یلتحق بقرنی وجہ یہ ہے کہ تعریف میں علم ہونا اس سے اجتہاد کا تصور میرا دلینہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اجتہاد علم کی ولایت تہجد، تفسیر، اصول پر نہیں ہے تو یہاں بھی علم ہونا اس سے صحیح میرا نہیں لایا جاسکتا کہ علماء دین ان اطالیب نے جو جواب دیا تھا وہ نہ غایت ہوا تو شکال، مثال ہے کہ احکام سے نہ کل، مجموعی نہ کل، اس کی بعض بعض نہ بعض مطلق اور نہ جمعی قریب اور نہ بعید میرا لایا جاسکتا ہے لہذا فقیر کی یہ تعریف ناقص ہے تو وہ تعریف ادنیٰ چاہئے چنانچہ مختلف نے اسی طرف سے فقیر کی ایک اور تعریف کی ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ثم اعلم انه لايراد بالاحكام اعتراف على تعريف الفقهاء الخ فشرح نوح مكي
 چنچ فرماتے ہیں کہ شرع کو کون سماعلم سے منصف نے فقہ کی تہذیب و تراویح کی ہے کوئی تعریف جو حفظ الاحکام
 سے اس میں چار احتمال ہیں اور تمام باطل ہیں (۱) الاحکام سے کل الاحکام مجموعہ کن حیث الجمع مراد ہوں (۲) الاحکام سے
 بزرگ حکم یا اعتبار کل و جہد مراد ہوں (۳) الاحکام سے مفہوم یا معنی مراد ہوں مثلاً انصف من الكل یا التمثیل
 من الكل یا الرابع من الكل (۴) الاحکام سے بعض مطلق الاحکام مراد ہوں اگرچہ عموم سے بھی کیوں نہ ہوں یہ
 چاروں اشکال باطل ہیں و انہ سے شرح فقہانی پر احتمال کی وجہ بظاہر بیان کر دے ہیں پہلا احتمال یہ تھا کہ کل الاحکام
 مجموعہ کن حیث الجمع کے اعتبار سے مراد ہوں یا اس حیث سے باطل ہے کہ جو احکامات دیا گیا کہ چلی حد ذاتہ متناقض ہیں کیونکہ یہ
 (۱) الاحکام (۲) اختیار ہونے والی چیز ہے لیکن اس سے جو ثابت کثیر ہیں اور جب تک دنیا قائم ہے یہ مواد و احکام مطلق نہیں ہو سکتے
 بلکہ مسلسل یکے بعد دیگر تواریخ پذیر ہوتے رہیں گے لہذا یہ کسی حصر عام و ضبط مجتہد کے تحت نہیں آسکتے اس نثریت حوادث کو
 غیر متناقض سے تعبیر کیا گیا ہے اور منصف سے جو کہہ کرے کہ حوادث کا نظام بھی ایسی کوئی ایکی مطلب ہے کہ جب تک دنیا
 قائم ہے یہ حوادث مسلسل ہوتے رہیں گے قطع نہیں ہوں گے و در کسی ضبط کے تحت نہیں آسکتے یہ مراد نہیں کہ کس لاس میں حقیقہ
 اور متنازعہ حوادث سے غیر متناقض ہیں کیونکہ ایک نہ ایک دن یہ حوادث ختم ہو جائیں گے پھر جب حوادث غیر متنازعہ ہیں تو احکام

بھی غیر فتویٰ ہوں گے اور مجموعہ میں بیٹ الکوٹ کل احکام غیر فتویہ کا حکم کسی فقہ اور مجتہد کی مجال میں نہیں ہے یہ کہ مسلمان کے جاننے والا ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ہر برے عمل اور سب سے بڑی گنہگار انسان ہے کیونکہ غیر فتویٰ کا احکام دنیا بھر کیسے حال ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کلی طور پر جو کچھ لے لیں خود کو کوئی بھی نہ جانتا تھا کہ کوئی کچھ دیکھا اور اسی کلی کے حکم سے تمام احکام کا طرہ حاصل ہو جائے یہ بھی ممکن ہے کیونکہ حوادث کے اختلاف کی وجہ سے حکام مختلف ہوتے ہیں فقہ کوئی ایک کلی نہیں ہڈاں جاسکتی جو تمام احکام کا منبع کہہ سب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں نہ اہم نہ کیا کل ایک حکم کا مجموعہ میں بیٹ الکوٹ کے اعتبار سے کس ہو سکتا تو عقل لال باطل ہو گیا۔ امام انصاری اور امام شافعی نے کہا کہ احکام سے ہر حکم ہر اصولی اور حدیث باطل ہے کہ بہت سے ائمہ مجتہدین جن کا فقہ ہونا صحیح ہے اور متفق علیہ ہے وہ بھی ہر حکم کو نہیں پائے سکے مثلاً امام مالک سے چالیس مسائل کے بارے میں حواں کیا گیا انہوں نے تجویز میں لا انوری فرمایا اسی خبر امام اعظم سے دھڑے کے بارے میں سوال کیا گیا آپ نے جواب میں لا انوری فرمایا اور کئی افرادوں کو ان فقہاء کے باطن فقہ ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ ہر حکم کو سمجھنا جانتے تھے حالانکہ ان کا فقہ ہونا صحیح ہے۔ امام انصاری نے کہا کہ احکام کا بعض احکام میں سرادوں یا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب کل احکام غیر فتویہ ہوئے کی وجہ سے مجاہد الکفریہ یا معتزلیہ میں قوانین کی سیر (انصاف لٹ وغیرہ) جو کل کو طرف منصف و منسوب ہیں وہ بھی بکھول دیں گے کیونکہ جہالت کئی قسم سے ہے جہالت انور کو کہنا یا یہ عقلی بھی باطل ہے وہ بعد از ہضم سے یہ بیان فرمایا کہ باتیں کی تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ احکام سے آخر احکام میں مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ وہی مجاہد ہیں کیونکہ اکثر اوقات منصف کو کہا جاتا ہے جب منصف مجاہد ہے تو باطنی منصف بھی بکھول دیا کہ ہندیا میں مراد نہیں ہو سکتا۔ امام انصاری نے کہا کہ احکام میں بعض مطلق احکام مردود ہیں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ اس صورت میں جو فقہ کو فقہ کہنا لازم آئے گا یہ کہ بعض مطلق میں ایک مسئلہ دیکھ لی دیکھ لی تو ایک دو مسئلوں کو دیکھ لی سے جانتے والے کو بھی فقہ نہ ہو گا حالانکہ یہ باطل ہے۔ روضہ امداد کو در قیما سبق نے جہاد سے شرعاً شیعہ کا رد کر دیا ہے میں شیعہ یہ بتا رہے کہ مصنف نے انھیں راجع یعنی مطلق احکام ہر اصول اس وقت میں نہیں ذکر نہیں کیا ان کا اعلان بھی بیان کرنا چاہئے تھا شاعر اس اشعار کا خوب اصرار ہے کہ مصنف باتیں میں امام زماں کی ترویج کے دشمن ہیں اس احتمال کو باطل کرنے کے لیے چار چیزیں فرمائی۔ ان المسرد و سال حکم لیس بعضہا واد قل اس لئے جہاں تفسیر کا نہیں کی کہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہتا ہوں کہ اس علم کا منسوب یہ ہو گا کہ اس کے بعد بعض مطلق احکام سرادوں میں ہو سکتے ہیں تو یہ بھی جان لے کہ احکام میں مراد نہیں ہو سکتے تھے۔ وھذا بحث وھو ان من الاحکام الخ غیر مراد ان تفسیر انی انھما علی المصنف اشغال ہے کہ مصنف نے متن میں یہ فرمایا کہ احکام سے کل مجموعی بھی مراد نہیں ہو سکتا اور کئی

کے موافق حکم ثابت کیا جائے گا اگر ترجیح نہ ہو سکے تو کسی اور دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا یا قیاس کے ذریعہ سے حکم ثابت کیا جائے گا یا حکم ازکم توقف کیا جائے گا اور توقف بھی تو ایک قسم کا حکم ہے بہر حال غرض اہل علم کے وقت کوئی نہ کوئی حکم ضرور ثابت ہو گا تو یہ کہنا کہ غرض اہل علم کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا غلط ہے (۲) دوسری وجہ یہ بیان کی گئی کہ بعض مباحات کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہ غلط بھی باطل ہے کیونکہ پہلے تصویب قریب میں گذر چکا ہے کہ یہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو چنانچہ مآخذ اور اسباب اور شرائط کے وسیع اور اہل شرائط میں سے ایک شرط اور تقاضا موافق بھی ہے تو جس شخص کو چوری زکوٰۃ کی دفع موافق نہیں ہو سکا تو اس کو تصویب قریب کے ساتھ نصف نہیں یا جاسکتا کیونکہ وہ صحیح الشرائط نہیں ہے تو تصویب قریب ہوتا ہی انہی شخص میں ہے جس میں موافق حکم تعلق ہوا اگر موافق ہیں تو پھر اس کو تصویب قریب حاصل ہی نہیں ہے (۳) اس نے یہ کہا کہ کبھی فقہ دینی الاعتقاد کی وجہ سے حدیث الہوم یا بعض حدیث ہے اور حکم بہت نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب عرض ہے جو شخص صاحب علیہ راجح ہے اور تمام اجتہاد کی شرائط کا جامع ہے تو ایسا شخص ائمہ و شراعت و حدیث میں اس طرح جھکا نہیں ہو سکتا کہ اس کا اصل ہمیشہ غلط رہے اور وہ حکم غالب ہو جائے اور ایسا کثیر المذہب انسان اجتہاد کر ہی نہیں سکتا اس میں جمہور اور استدلال ہونی نہیں سکتی اس لیے یہ جواب بھی باطل ہے (۴) اجتہاد زانی نے یہ کہا کہ کبھی حق اور باطل کی مشاکلت کی وجہ سے تصدیق ہوتے ہوئے بھی حکم معلوم نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب عرض ہے کہ جب اس کو حق اور باطل کا امتیاز ہی نہیں ہو سکتا تو پھر اس میں جمہور اور استدلال کیوں سے آئے گی جمہور ہمہ ایسا ثابت کا ہے کہ جب کوئی عارضہ پیش آ جائے تو حق اور باطل کا امتیاز کر کے حکم حق جان سکے کیونکہ سابقہ تصدیق کی شرائط کے تحت یہ ذکر کیا گیا تھا کہ جمیع علم ضروریہ میں مہارت کے ساتھ چھکا خاطر و معرفت اسرار احکام شرعیہ حاصل ہوا تو ایسے شخص کیلئے مشاکلت نہیں ہو سکتی ولا نسلم سے وجوہ ثالث کا جواب بھی عرض کر رہے ہیں مستغنی نے یہ کہا کہ بعض احکام میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی شارع جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ مسائل جن میں نفس بھی نہیں ہے اور اجماع بھی نہیں ہوتا شارع جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ مسائل جن رسول اللہ نے حضرت عائشہ کو ملک یمن بھیجا تو آپ نے پوچھا یم یکتھنی یا معاذ وقال بکتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ فی مسئلۃ النہی قال فان لم تجد فقال اجتہد برأی جب انہوں نے یہ کہا کہ میں اجتہاد کروں گا تو نبی کریم ﷺ نے پھر یہ ارشاد نہیں فرمایا فان لم یکن معلا للاجتہاد فسادا افضل للبح اگر وہ اصل اجتہاد ہوتا تو پھر کیا کر وہ اس سے معلوم ہوا کہ وہ ہم میں جن میں نفس ہے یا اجماع ہے ان کو چھوڑ کر باقی ہر مسئلہ میں اجتہاد ہو سکتا ہے۔ جواب اشارت اجتہاد زانی کا یہ استدلال باطل ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارے فسادا لیسم یہ کسی معلا للاجتہاد سے سوال نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ یہ بدیہی بات تھی کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آ جاتا جس میں اجتہاد کافی

نہ تاثر قیام حضرت معاذہ رضی اللہ عنہا کرتے لکھوہ حیثاً فی ماہ پر آپ نے سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی
 نہ فرمائی۔ وَلَا نَسْئَلُہُمْ اِنْ لَا دَلَالۃَ لِّلْفَظِ الْعِلْمِ عَلٰی التَّوْضِیْهِ مَعْنٰی نے جو بھی وجہ قریب مراد نہ ہونے
 کیا جو بیان کی تھی علم ہونے کی اس سے تحقیق مخصوص مراد لینے وقت تک ہے شانِ عقائد الی اس کو ذکر ہے ہیں کہ علم بول کر اس
 سے لے کر مراد یا جا سکتا ہے۔ اور دلیلیں ہیں کہ (۱) قصہ سے مراد وہ لفظ ہے جس کے ذرا بعد سے اولیٰ استنباط جزئیات پر تیار ہوتا
 ہے اور غلط بول کر اس سے قصہ اور مراد لینے حرف میں شائع ذیل۔ یہ مثلاً مہم کی جب تعریف کی جاتی ہے اور لکھا جاتا ہے
 مہم کہ وہ لفظ جو غرضتیں یہاں علم سے وہی قصہ اور لفظ مراد ہوتا ہے نہ کہ جس ارادہ اور اسے مناسبت لکھی کہا جاتا ہے (۲)
 دوسری دلیل یہ بیان کی تحقیق تکتے ہیں کہ مہم وہ جزئیات مثلاً ہیں اور ان میں جہ شہید ہے کہ یہ دونوں ارادے اور علم کا ذریعہ
 اور جب ہیں یہ کہیں یہاں علم غرضتیں ملکر اور قصہ ہے مفہوم یہ ہوگا کہ ملکہ اور استعداد پر سب سے ارادے کا ذریعہ اور اس سے مراد
 غرض علم اب آخر علم سے مراد بھی کسی علم اور اس کا جو مفہوم یہ ہو جائے کہ علم جب علم ہے یا اور اس کے جب ارادے ہے یہ
 تو فکر غرضت ہے۔ جو اب اشارہ و تکرار والی کے اس رد یہ جواب دیا گیا ہے کہ علم ہونے کا قصہ اور لکھا اس وقت مراد ہو سکتا
 ہے نہ کہ لفظ علم متعلق ہوا جائے اس کا متعلق یعنی غلام نہ ہونے ہو کر علم کا متعلق ہو کر جو اس وقت ہم معنی لکھا نہیں ہوتا بلکہ
 جس ارادے اور اس کے یہاں تعریف نفس علم کا تحقق لازم ذکر ہے ای سے یہاں لفظ اور قصہ مراد نہیں ہو سکتے بلکہ نفس
 اور اس کا مراد لفظ علم کا وہ نفس نہیں ہو کہ لفظ علم نفس ہے اس لیے وہاں ہم صرف لفظ ہو گا۔ نیز یہ نفس (تقریباً نفس میں
) علم بول کر قصہ سے بھی مراد نہیں لیا جا سکتا کہ اس ارادہ نفسیہ کا متعلق ہے علم سے ہے اور جو ہم لفظ علم سے حاصل ہوتا
 وہ نفس علم ہوتا ہے لفظ اور قصہ نہیں ہو سکتے لہذا مصنف کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ یہاں غرضتیں قصہ اور لکھا نہیں ہو سکتے۔ لفظ ۱
 لفظ کا احقاق کہ جب میں نہیں سوالیہ ہوتا ہے (۱) قصہ فی واراد (۲) امر کسی جیسے جاہات ہے اسات علم انسانی مسائل
 لفظ (۳) لفظ اور قصہ علم کی تعریف میں ملکی سخن مراد ہوتا ہے۔

تَنْقِیْحُ مَعَ التَّوْضِیْحِ

وَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْفَقْهَ عِلْمًا بِجُمْلَةٍ مُتَّفَاهِيَةٍ مُضْبُوطَةٍ مُصَوِّغَةٍ فَرَمَاتٍ
 جب آپ نے اس امر کو متنبہ ہوا اور اس امر کی تعریف کی حقیقت معلوم کر لی کہ اس میں شکالات ہیں اور مراد اس کا احقاق نہیں ہو سکتا
 ہے تو ضرور ہے کہ لفظ کی ایسی تعریف ہو جو صحیح اور کامل ہو اور وہ احکام قضائیہ میں ہو اور ضبط شدہ ہو اور انسانی مسائل
 شکالات اور ذرا دہریں لفظ کی تعریف کیلئے مجھے یہی تکلیف کرنا پڑی چنانچہ مصنف نے یہ تعریف کی **بَلْ هُوَ الْعِلْمُ بِكُلِّ**

الاحکام الشرعیۃ التی قد ظہر نزول الوھی بها والتی انصد الاجماع علیہا من
الملتہا مع ملکہ الاستنباط الصحیح منها فذلک انما احکام شرعیہ علیہ کے جانے کا نام ہے جن کے
ساتھ نزول وحی کا ہر دو چکا ہے اور ان تمام احکام کے جانے کا نام ہے جن پر اجماع مستند ہو چکا ہو اس کے ساتھ ساتھ کہ
استنباط صحیح بھی ہو مفسر الفاظ میں فقہ احکام منصوص مظاہرہ اور احکام جماعیہ کے علم کا نام ہے مع ملکہ الاستنباط صحیح۔ فالصحت
سے معنی وہی تفریق کی وضاحت کر رہے ہیں کہ کمال اور صحیح احکام سے وہ احکام منصوص مراد ہیں کہ جن زمانہ میں وہ فقیر
موجود ہے اس دور میں وہ کمال اور صحیح ہوں اور جو بعد میں نازل ہوئے ہیں ان کا جانا فی الحال فقیر کیلئے ضروری نہیں ہے چنانچہ
مجاہد کرام اپنے دور میں فقیر تھے واللہ کا کام بھی نازل ہو رہے تھے اور بعض احکام بعد میں بھی نازل ہوئے تھے مثلاً
یظہر نزول الوھی قد لا یعلمہ اس میں معنی تو ظہر کے لفظ کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ جب تک نزول وحی کا
ظہور نہ ہو اس وقت تک اس کا جانا فقیر کیلئے ضروری نہیں ہے بلکہ ممکن بھی نہیں ہے اور کمال کی فقیر کو ان کا علم نہ ہو گا اس کی
فہمیت کیلئے مقرر ہے والصحابۃ لعربیتہم کانوا اعا المین یہاں سے معنی مع ملکہ الاستنباط
الصحیح کی تہ کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ فقیر بنے کیلئے استنباط صحیح کا حکم ضروری ہے کیونکہ بعض صحابہ کرام ایسے تھے جو
اولیٰ زمانہ ہوئے لیکن وجہ سے احکام منصوص کا ظہر نہ تھے مگر ان میں ملکہ استنباط کمال تھا ان کو فقیر نہیں کہا جاتا تھا فقیر صرف ان
مجاہد کرام کو کہا جاتا جو ملکہ استنباط نہ تھے اس سے معلوم ہوا کہ بعض احکام منصوص کے علم کو فقیر اور عالم کو فقیر نہیں کہا جاتا جب
تک کہ ملکہ استنباط نہ ہو اس لیے مع ملکہ الاستنباط کی فقیر لگائی گئی اور علم مسائل الاجماعیہ فقیر کیلئے مسائل انعام کا
علم بھی شرط ہے لیکن معنی وضاحت فرما رہے ہیں کہ یہ شرط نہ کر لی گئی اور مجاہد کرام کے زمانے کے بعد ہے ان کے زمانہ
میں یہ شرط نہیں تھی کیونکہ اس وقت نزول وحی اور ہاتھ آتے تھے اور جو وحی نہیں تھی اجمالاً مسائل القیاسیہ معنی وضاحت
فرماتے ہیں کہ فقیر کیلئے مسائل منصوصہ اور مسائل انعام کا ظہر ضروری ہے لیکن مسائل قیاسیہ کا ظہر ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر
فقیر کیسے مسائل قیاسیہ کا ظہر ضروری قرار دیا جائے تو وہ لازم آئے گا وہاں فرح کہ مسائل قیاسیہ موقوف ہیں فقیر کی فہمیت پر
کیونکہ فقیر کی فہمیت کا نتیجہ میں اگر فقیر کی فہمیت ہو وہاں مسائل قیاسیہ پر موقوف ہو جائے تو وہ لازم آئے گا فقیر کیلئے
مسائل قیاسیہ کا ظہر ضروری نہیں ہے بلکہ مسائل منصوصہ اور مسائل انعام کے جانے کے ساتھ استنباط صحیح کا حکم وہاں شرط ہے
اور استنباط صحیح کی تفریق متبادلی کہ استنباط صحیح اسے کہ استنباط کمالی جمیع شرائط کے ساتھ مقرر ہو۔

ہو گئے حاصل مہارت یہ ہوگا مع مملکت استعطاط الاحکام عن الانحطاط مقصد یہ ہوگا کہ فقیر کیلئے ضروری سے کہو۔
 ماذکور کے علم کے ساتھ ساتھ احکام کی ان کے ادارت مستطہ کرنے کا حکم بھی دیکھا ہو اگر ایک آدمی محض انہیں کی گرفت سے
 واقف نہ کی ہی نہ ہو، اگر احکام تو جان لے لی تھی وہ احکام کو اول سے استنباط کرنے کا حکم نہ ہو تو اس کو فقیر نہیں کہتے
 والاول اوجہ دو تو نہیں ذکر کرنے کے بعد شارح فقہ زانی نے کہا کہ چنانچہ فقیر نے خود یہ اور مانع سے بوجہ ان کے یہ ہے
 کہ اگر ایک آدمی اول سے احکام کو مستطہ کر لیا ہے لیکن فردغ قیاسیہ احکام سے مستطہ کرنے کا حکم نہیں دیکھا تو اس کو فقیر نہیں
 کہا جائے گا تو ممکن علی الفقہاء فردغ قیاسیہ احکام سے مستطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ احکام کو اول سے مستطہ
 کرنے سے اس لیے اول تو یہ مانع ہے۔ قوله لا المسائل القیاسیہ ای لا یشرط غرض شارح توضیح متن
 ہے فقہ میں بعض نے یہ کہا تھا کہ فقہ میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے ورنہ دور لازم آئے گا شارح اس کی توجیح کرتے
 ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ نام شرط نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ قریبی فقہ است وابتداء کا نتیجہ ہیں
 چونکہ مسائل قیاسیہ فروغ ہوتے ہیں جن کا استنباط اجتہاد کے ساتھ جتنا ہے بقدر ان کا علم شرعی کے فقیر ہونے پر موقوف ہے بلکہ
 اگر مجتہد اور فقیر کیلئے ان کا علم شرط قرار دیا جائے تو فقیر کی فقہت ان پر موقوف ہو جائے گی تو دور لازم آئے گا فان
 قیسی انما هذا یستقیم فی اول القاضیین یہاں سے شارح ایک اشکال ذکر کر کے ان کا جواب دے رہے ہیں
 اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دور الاشکال کیا ہے یہ دور اول کے مجتہدین، قاضیین کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے کیونکہ اول
 قاضیوں نے جب مسائل قیاسیہ کا استنباط کیا تو یہ مسائل قیاسیہ ان کی فقہت کا نتیجہ نہ ان کی نبوت پر موقوف ہوں گے بلکہ ان
 ان کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تو بلاشبہ دور لازم آئے گا کیونکہ ان کی فقہت مسائل قیاسیہ پر موقوف اور
 مسائل قیاسیہ ان کی فقہت ان پر موقوف ہوئی تو دور لازم آئے گا لیکن اگر بعد میں آئے گے قاضیین کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط
 قرار دیا جائے تو کوئی دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ قاضیین کی فقہت تو ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوئی لیکن مسائل قیاسیہ کی
 فقہت قاضیین کا نتیجہ نہ ان کی نبوت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ ان قاضیوں کی فقہت کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ قاضیین
 قاضیوں کی فقہت کا نتیجہ ہیں لہذا قاضیین کے اعتبار سے کوئی دور نہیں ہے قطعاً نہ جواب دہ ہے چنانچہ کہ ہر
 صورت دور لازم نہ آتا ہے اگر قاضیین کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تب بھی دور لازم آئے گا کیونکہ جو مجتہد
 بعد میں آئے گا ان کیلئے مسائل قیاسیہ میں مجتہد اول و قاضی اول کی فقہت جائز نہیں ہے بلکہ اس کیلئے لازم ہے کہ وہ ان مسائل
 قیاسیہ میں دور بار خود اجتہاد کرے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے اب اگر ان مسائل قیاسیہ کا علم مجتہد لائق کیلئے شرط قرار
 دیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اب یہ مسائل قیاسیہ قاضیوں کی فقہت کا نتیجہ ہیں اور قاضیوں کی فقہت مستطہ

مستند یہ ہے کہ بعد میں آنے والے مجتہد طائفہ مجتہد سابق کے مسائل کی میری تفسیر تو جو رائے ہے جتنی یہ ضروری ہے کہ وہ مجتہدین نہ تھے ان کے اہل بیسائل قیاس کے بارے میں میں ان کی معرفت حاصل نہ ہو تاکہ ان کا معرکہ کی مخالفت میں واقع نہ ہو۔ **فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي فرضي** ایسا اشکال کر کے کہ وہ جواب دہ نہ کر سکتے تھے۔ میں ان کا یہ ہے کہ آپ نے یہ کہہ کر بد میں آنے والے مجتہد طائفہ میں ان کے مسائل کی قیاس کا مضمون ہی نہیں ہے یہ ظاہر ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ در احکام قیاسیہ نہ تھے نزول الہی میں ان میں اس لئے کہ مسائل قیاسیہ ہی تھیں تحقیق میں ان سے ثابت ہیں قیاسیہ اگر ظاہر کرتا ہے کہ یہاں بھی وہی موجد ہے جیسے کہ کفر چکا ہے کہ قیاسیہ مظهر قیاسیہ ہوتا ہے ثابت نہیں جب مسئلہ قیاسیہ ظہر نزول الہی میں داخل میرے لئے تو ظہر نزول الہی کا مضمون وہ ہے جہاں اس کی وضاحت قیاسیہ کا مضمون ہی ضروری ہوگا۔ جواب (۱) جواب اول کہ مراد یہ ہے کہ ان مسائل قیاسیہ میں نزول الہی عام ہوا ہے وہ کہتہ دیکھ لیتے ہیں واقعی وہ مسائل اور میں نزول الہی نے یہ نہیں دیا کیا کہ ممکن ہے مجتہد نے ان مسائل قیاسیہ میں غلطی کی وہ اس لئے کہ مجتہد میں خطا اور مراد یہ (۲) مجتہد غلطی کا جواب (۱) ان کا احتمال ہوتا ہے وہی ضرورت مجتہد ہی کیلئے بھی یہ مسائل قیاسیہ ظہر نزول الہی میں سے نہیں ہیں کیونکہ ان کیلئے لازم ہے کہ اپنے اعتقاد پر عمل کرنے کے ساتھ اول پر وہی کیلئے تقلید پر نہیں ہے لہذا مجتہد ان کیلئے میں مسائل قیاسیہ کی معرفت پر حیثیت ضروری نہیں ہے کہ یہ ظہر نزول الہی میں داخل ہیں و یحسبون ان یشواہ سے جواب کافی ہے کہ اگر تمام مسائل قیاسیہ (قیاسیہ) ہوں اور ان میں ظہر نزول الہی میں سے ہیں جب بھی قیاسیہ کیلئے ان کا مضمون ضروری نہیں ہے یہ کہ ان کی تعریف میں جو ظہر نزول الہی مذکور ہے اس سے وہ احکام مراد ہیں جن کے ساتھ نزول الہی عام ہو چکا ہو اور احکام قیاسیہ ظہر نزول الہی میں ملنے والے قیاسیہ جہاں ان کی معرفت غیر کیسے ضروری نہیں ہے قسم **هذه ایضا** یہاں سے شارع مکتوباتی منہج کی تعریف پر چند احتیاجات کرتے ہیں اول ان المقصود من التعریف الخ اعتراض اول یہ ہے کہ یہاں مقصود احکام قیاسیہ کی تعریف ہے جو کہ اصطلاح میں القیاس ہے۔ ہر فقہ اسلامی ایک مخصوص علم کا نام ہے جس میں زیادتی کی نہیں ہوتی۔ مثلاً آپ احکام سے کہ آپ اور اس بات جس طرح کہ باقی علوم مخصوص اور متعین ہیں ان میں کسی پیشانی نہیں ہوتی لیکن مصنف نے یہ فقہ کی تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی تعریف نہیں ہوتی لیکن فقہ کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ ایک مفہوم کلی کا نام ہے جس میں جامع اصطلاح کے ساتھ زیادتی اور قیاس (کلی) اور احکام قیاسیہ ان کا احکام کے علم کا مضمون فقہ اور اس سے ان میں سے الفقہ احکام کے علم کا نام فقہ ہے۔ ان میں سے زیادتی اور قیاس قیاسیہ صورت قیاسیہ کی کہ جیسے ہی کہہ چکے ہیں کے ذریعہ میں احکام بازل ہوتے رہے ایک دن ایک ایک احکام کا نام فقہ اور اس سے ان احکام کا علم فقہ ہی کہا اسی طرح روز بروز احکام

میں اضافہ ہوتا گیا اسی طرح آپ کے بعد بھی ترویج ہوتا ہے۔ خاص کی صورت یہ ہے کہ مسائل پر اجماع ہو گا تو فقہاء اجماع کی جڑ سے احکام میں اضافہ ہو جائے گا اور تاقص (کئی) کی ایک صورت یہ بیان کی کہ کئی کہیم میں کے زمانہ میں مثلاً ایک بزرگ احکام کا علم تھا مگر ان میں سے دو احکام ضائع ہو گئے باقی نو سو روئے ثواب علم میں کی آگئی اسی طرح آپ کے زمانہ کے بعد کی کسی صورت یہ ہوگی کہ فقہ ہار دوسرا احکام کے علم کا نام تھا ان میں سے کچھ احکام خصوص سے ثابت تھے اور کچھ اخبار و احادیث سے جو احکام مشابہہ حار سے ثابت تھے ان کے خلاف پر اجماع ہو گیا جس کی وجہ سے وہ احکام ختم ہو گئے جو اخبار و حار سے ثابت تھے۔ تاقص ہو گیا فقہاء اشکال یہ ہے کہ فقہ اصطلاحی ایک مخصوص معین علم کا نام ہے جس میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی اور مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ ایک کل کا نام ہے جس میں زیادہ اور تاقص ہو سکتا ہے تو مصنف کی تعریف مطلق ہو سکتی اور اس کا یہ معنی بھی غلط ثابت ہو کر میری تعریف کے مطابق فقہ ایک مشابہہ مضبوط کا نام ہے جو لاکھ اشکال تعریف کے مطابق فقہ نہ احکام متنبہ کا علم ہے اور نہ ہی مضبوط۔ جو بہ اختیار الی کا یہ اشکال باطل ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ہے فقہ مخصوص اور معین علم کا نام ہے جس کی خصوص اور معین نے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد تعین شخص ہے کہ فقہ احکام شصہ معینہ کا نام ہے جو مخصوص ہیں قابل زیادتی نہیں ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ تمام علوم علم کل ہیں ان میں جہاں شصہ اضافہ ہوتا رہتا ہے وہ زیادتی کو قبول کرتے رہتے ہیں اور مخصوص و معین سے آپ کی مراد تعین لاشی ہے تو تعین لاشی ترویج و تاقص سے مراد نہیں ہے بلکہ نوع کے افراد میں کی اور زیادتی بحسب الاعداد والاہام ہوئی رہتی ہے کیونکہ علم فقہ بھی ایک نوع ہے فقہاء اس میں بھی ترویج تاقص اور تار ہے کا اشکال علی اہل سنت۔ **الثانی ان التعریف لا یصدق علی رہاں سے دوسرا اشکال** اور اگر رہاں میں خاصہ یہ ہے کہ تعریف مصنف خصوص میں کے زمانہ کے معنایہ کی فقہ پر مبنی نہیں آ رہی کیونکہ مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ و چیزوں کے جاننے کا نام ہے ایک احکام نازلہ خام و اور دوسرا احکام انعامیہ مع ملتک الاستیساہ اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا چنانچہ یہ تعریف ان کی فقہ پر صادق نہیں آئے گی تو لازم آیا کہ آپ کے زمانہ میں کوئی صحابی بھی فقہ نہ ہو تو تعریف جامع نہیں ہوگی اور اگر تعریف کو جامع بنائے کیلئے یہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ زمانہ شیعہ جماعت نہیں تو اس زمانہ میں تو فقہ کی تعریف ہوئی ہو العلم بالاحکام **الثانی قد ظہر لزول اللوہی** نبیہ اور حسب اتباع بھی وجود میں آ گیا تو پھر آگے **والثانی انہ یعتقد الاجماع** کا اضافہ ہو جائے گا تو حاصل تعریف یہ ہو گا فقہ عام ہے یا ظہر زول الوثقی کا فقہ اگر امتناع نہ ہو اور فقہ عام ہے یا ظہر زول الوثقی کا (احکام مخصوصہ) اور ما یعتقد علیہ اجماع (مسائل، جماعیہ) دونوں کا اگر اجماع ہو تو پھر تعریف مصنف صحابہ کی اشکال فقہ کو نشانہ ہو جائے گی لیکن تعریفات میں اس قسم کی تحلیلات اور اگر کثر (بقول شیخ سوانہ علی محمد صاحب) مستحبہ اور غیر مناسب ہوتی ہے۔ جواب

تجسراتی سے اس احتمال کا جواب یہ ہے کہ صنف فی مراد باطل نہیں ہے اگر اجماع نہیں ہے تو نقد فقہاء طہریہ والوئی کا نام
 سے انکار کیا ہے تو تجربہ، تجربہ خونی، لوی اور الفتح علیہ السلام، دونوں کے علم کا بہ نسبت ہے اور یہ مفہوم مراد لینے میں کوئی جہ
 نہیں ہے کیونکہ یہ امر مشہور ہے کہ رسول اللہ کے زمانہ میں ہمہ گیر نام میں تھا اور اتحاد تھا نہیں، اس وقت اجماع و وجہ نہیں تھا تو
 اس سے واضح ہے کہ یہاں کے مراد اس کا نام اس وقت ضروری ہے جب تمام موجودہ موجودہ ہو تو یہ مراد مراد ہے
 اجماع بھی ضروری نہیں ہے، یا کہ صنف نے یوں ہی لفظ کی تفسیر کی ہے، اگر اجماع نہیں ہے تو نقد فقہاء طہریہ والوئی کا
 مفہوم ہے اگر اجماع ہے تو تجربہ، دونوں کے علم کا نام نقد ہے، یہ تعریف نقد صحابہ پر صادق ہے کیونکہ ان کا قول تھا: فی مسئلہ
 فی السنۃ و عاداتہ۔ مقبول اور ضابطہ، ہر زمانے میں وہ ایک جہی نہیں ہے، نہ یہ مسلمہ اور نہ یہ کہ یہاں سے اس کے مراد نہیں ہیں یا
 حرج ہے، الثالث انه یلزم تیسرے امر میں کی تفسیر یہ ہے کہ صنف کی تفسیر کے مطابق مراد یہ ہے کہ یہ لفظ کی تعریف
 سے مراد یہ ہے کہ اس کے لئے لفظ صنف سے ظہر نزول الوحي اور ملاءن صلبہ الاجماع کے مفہوم ہوتا ہے
 دہا ہے، چنانچہ خود کہا: الکتاب فی سیرہ نقد کہ یہ سیرہ کے طے کرنا نہیں ہے، حالانکہ مسائل فی سیرہ نقد کے اہم مسائل ہیں
 اور نقد کا اکثر حصہ ان مسائل پر مبنی ہے، یہاں پر ان کا بیان ہے، الا ان یقال ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہاں سے مراد
 تیسرے امر میں کہ تیسرے اعتبار سے نقد میں، اصل میں جس نے اختلاف کر کے مسائل پر سیرہ نقد کیا ہے، یہ لفظ اس جہت سے
 ہے، یہ مسائل تیسرے مباحثہ ظہر نزول الوحي میں داخل ہیں، ان میں مجتہد نے ان کو تسلیم کیا ہے، ان کے منبر
 سے یہ لفظ میں داخل نہیں، اگر نگہ فرمائیں: فیکون الفقه بالنسبة الى کل مجتہد شیئا آخر شروع اس
 جہت کے مفہوم واضح کرتے ہیں کہ اس جواب سے یہ لازم آئے گا کہ مجتہد کی نقد الہیہ ہونے سے تو ہر مجتہد کی نقد اور ہر
 مجتہد کی نقد، یہ مختلف ہوگی، مثلاً امام ابو حنیفہ کی مسائل فی سیرہ طہریہ، یہاں تو ان کی نقد بھی صحیح ہوگی، اس طرح امام شافعی کی
 مسائل فی سیرہ نقد ہونے کی سبب سے ان کی نقد ایک ہو جائے گی، الجواب اس فقرہ کا یہاں یہ ہے کہ یہ بات مسلمہ ہے کہ نقد
 فقہاء سیرہ و چیزوں کے علم کا نام ہے (۱) مسائل منصوصہ انہی فقہاءوں کی جہاں (۲) مسائل اکتسابہ مسائل فی سیرہ نقد فقہاء
 میں داخل نہیں ہیں، ایک بات خود ثابت ہے، جس میں ذکر کر چکے ہیں، یہ قول ابن عربی فی الفتح اہم المسائل الفی سیرہ لہذا ان
 مسائل فی سیرہ کا لفظ کی تفسیر سے طاعت کی ضروری ہے، پھر ہوں یہ کہ جب مسائل فی سیرہ نقد سے ظاہر ہیں تو یہاں ان کا نقد
 نہیں ہوتا، کہ ان سے ایسا نہیں کیا جاتی ہے تو یہاں جواب یہ ہے کہ یہاں سے مراد یہ ہے کہ جب فقہاء و ان اور یہاں کی فی سیرہ نقد و ان
 مزید ان مسائل کو یہ کہہ لیا تھا، اصل میں یہاں سے مراد یہ ہے کہ اس میں مسائل فی سیرہ نقد میں تھے
 جس طرح کہ وہ ان کا نام منصوصہ اور مسائل استادیہ کے محتاج تھے تو انہوں نے انہی میں ان سے ان مسائل فی سیرہ کو ضرورت کی

﴿ متن توضیح ﴾

وما قيل ان الفقه ظني يراه من ضعف دليله وضرر ذكره من كماله جواب دہ رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ فقہ
ایک ظنی چیز ہے کیونکہ اکثر مسائل فقہ اجتہادی اور قیاسی ہیں اور ظنی پر علم کو اخلاق میں ہوتا کیونکہ ظنی فقہیات پر ہوا جائے گا
یہاں فقہ کے ایک مطلق پر علم کا اخلاق میں کیا گیا البتہ جواب ضعف اس اشکال کے نہیں جواب ذکر کرتے ہیں (۱) جواب ان
یہ ہے کہ یہاں ایک منفری اور ایک کبریٰ مقدم ہے مثلاً یس کہا جائے گا۔ **الفقه ظنی وکل ظنی لا یطلق علیہ**
للعلم فیہ الشک لا یطلق علیہ العلم۔ اب جواب اول و غلام یہ ہے کہ معترض صاحب ہم آپ کا منفری تعلیم
نہیں کرتے بلکہ ہم نے فقہ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق فقہ کا مقدمہ (۲) ہم ہے ہا ظہور نزول ایو حی جمی تعلیمی
اور ما انعقد علیہ الاجماع بھی فقہ ہے لہذا ہم یہ یا اشکال، رد نہ ہوگا (۲) معترض صاحب ہم آپ کا کبریٰ تعلیم
نہیں کرتے کہ ظنی پر علم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ ظنی کا اطلاق فقہیات اور ظہور نزول پر ہوتا رہتا ہے مثلاً ظنی علم نجوم غیر
ہوتا ہے لیکن اس سب پر ظنی کا اطلاق ہوتا رہتا ہے کہ یہ سب غلطیات پر مشتمل ہیں (۲) تیسرے جواب کا داخل بھی یہی ہے کہ
فقہ کے تمام احکام کو وہ احکام قیاسی کیوں نہ ہوں وہ ظنی ہیں لہذا ان پر ظنی کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ یہ سوال یہ ہو کہ احکام
قیاسیہ اور اجتہادیہ تو ظنی ہیں آپ نے کیسے دعوئی کر لیا کہ وہ قطعی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب بھی کوئی جہت نظر مقرر کرے
اپنے علم غالب سے کوئی حکم اخذ کرتا ہے تو آثار کے وہ جہت کا یہ غیر علم معتبر ہوتا ہے حتیٰ کہ اس غالب ظن سے وہ مسئلہ ہانے
والے حکم پر کوئی غائب الشراعیہ حکم لگایا جائے کہ یہ حکم قیاسی ہے فقہات آپ کو یا شراعیہ اسلام کی طرف سے یہ لکھا گیا
کلما وجد غلبۃ ظن المجتہد ینکون المحکم ثابتاً قطعاً تو اس سے ثابت ہوا کہ جب علم مجتہد نے اپنے
اجتہاد غالب ظن سے مسئلہ بیان کیا ہے اور فقہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے قطعی نہیں رہا ظن صرف اس کے طریق اور مقدمات میں مقادیر
مقدورات ہو گئی تو وہ قطعی بن گیا اس میں کوئی شبہ نہ رہا اس طرف سے کوئی ایک مظلون اس پر عمل کرے مطلب تک پہنچ جائے اگر
پہلے اس مظلون سے لیکن مطلوب تک پہنچنا قطعی ہے لہذا ان مسائل قیاسیہ پر بھی حکم کا اطلاق ہو سکتا ہے یہ جواب اس گرد کے
مطابق صحیح ہے جب کہ ثابت کر کے معجذب حسیب نہیں اور اگر یہ کہنا ہے المجتہد ینظنی ویصیب ان
کے مطابق یہ جواب صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وہ تیسرے نہیں کرتے کہ ظن غالب کن المجتہد ثبت الخدم لے ضروری نہیں ہے کہ مجتہد
کا غلبہ ظن صحیح ہو بلکہ ظن بھی ہو سکتا ہے لہذا اس کے مطابق کہنا غالب ظن المجتہد ثبت الخدم فقہ کا ظنی یہ ہوگا ظنی مجتہد سے
جو حکم ثابت ہو تو وہ غلبت قطعی ہوگا وہی مسئلہ کی جس پر عمل کر رہا وہی حکم کا یہ طرح حکم قطعی ہو جائے گا وہاں وہاں وہاں
معنی قطعی ہے کہ وہ دلیل سے ثابت ہے اگرچہ فی ظن ائمہ وہ قطعی نہ ہو لیکن باطل الی اللہ تعالیٰ جو قطعی ہے لہذا اس مذہب سے

مطابق کسی مسائل قیاسیہ والحکم قیاسیہ کو قطعی کہا جاسکتا ہے۔ ملاحظہ جواب غارت یہ ہوا کہ فقہ کے تمام احکام قطعی ہیں خواہ وہ احکام مخصوص ہوں یا احکام اجماعیہ و احکام قیاسیہ ہوں لہذا ظاہر علی القدر صحیح ہے۔

﴿ شرح تلویح ﴾

قوله فجوابہ لولا مشعر فرض شارح الاحکام علی المصنف: احکام یہ ہے کہ مصنف کے جواب اول سے غارت ہوا کہ احکام قطعیہ کے علم کو کیا جاتا ہے کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی کیس کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے وہ فقہ کی تحریف سے خارج ہو جائیگا۔ کیونکہ وہ وحی ہیں حالانکہ یہ وہی نظم مسائل قدس میں سے ہیں جواب اس اعتراض کا پہلے تفصیل طور پر جواب دیا گیا ہے کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی کا ظہور قیاس کے ذریعہ سے ہوا ہے وہ بھی مسائل قیاسیہ ہیں اور یہ مسائل قیاسیہ فقہی میں سے خارج ہیں۔ ملاحظہ فقہ و فہم حوام الناس کی ضرورت اور احتیاج کی بناء پر ان کو داخل کر دیا گیا لہذا اس اشعار مصنف میں کوئی تباہی نہیں ہے ثم ملاحظہ یہ المستصحب او الاجماع الخ جواب اول پر دوسرا اعتراض ہے کہ مصنف کا قول کہ مطلقیت یہ نزول الوحی وما انفقد علیہ الاجماع قطعیت کی نہیں ہے کیونکہ مطلقا علم جو جس سے ثابت ہو وہ قطعی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس وقت قطعی ہوتا ہے جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو اس طرح مطلقا برای علم بھی قطعی نہیں ہوتا بلکہ قطعی ہوتا ہے کہ جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو گیا ہے یہ وہ احکام جو اخبار و عادت سے ثابت ہوں قطعی ہوتے ہیں حالانکہ خبر واحد کی ایک قسم ہے لیکن چونکہ یہ قسم قطعی ہے اس کا ثبوت قطعی ہے اس لیے اس سے علم قطعی نہیں بلکہ قطعی ثابت ہوتا ہے۔ تو مطلقا یہ کہنا کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہے یا جن پر اجماع وارد ہو چکا ہے وہ قطعی ہیں صحیح نہیں ہے۔ جواب اشارت کا یہ اشکال بھی درست نہیں ہے کیونکہ مصنف کی مراد بھی یہی ہے ملاحظہ نزول الوحی بطریق القطع والیقین جواب (۲) نص اور اंतरاع میں قطعیت کا فائدہ دیتے ہیں اور ان سے جو حکم ثابت ہوتا ہے قطعی ہی ہوتا ہے البتہ کبھی کبھی کسی عارض کی وجہ سے قطعیت ثابت نہیں ہوتی جواری بحث اس نص اور اجماع کے بارے میں ہے جو قطعی اور غیر منقطع ہوں وہ برمال میں قطعی ہوتے ہیں لہذا مصنف کا قول کہ یہ قطعی ہوتے ہیں صحیح ہے۔ قوله وثالثہم الذي ذكر في المعصول وغيره ان الحكم مطلق به والظن في طريقه الخ فرض في محقق شارح اکتیے ہیں جب مصنف کا انہا میں سے بلکہ حصول اور غیر میں سے ہے۔ متن میں مصنف نے جواب ثالث پر اقرار ظاہر کیا ہے کہ یہ احکام تمام احکام خاصہ و عامہ ملاحظہ نزول الوحی ہیں خواہ احکام اجماعیہ ہوں خواہ احکام قیاسیہ تمام احکام قیاسیہ قطعی ہیں اس پر شریعہ خدا کر احکام قیاسیہ قطعی ہوتے ہیں آپ ان کو کیسے قطعی کہتے ہیں تو مصنف نے

جواب دہا کہ غرض اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جو مسائل کیا جاتا ہے اس کا کام قیام نہیں ہیں بلکہ نہیں ہے بلکہ
در حقیقت یہ احکام قطعی ہیں اور مجتہدین طریق در راستہ اس علم تک پہنچتا ہے اور حقیقی نفس اس سے پہلے کہ ہند اپنے غلطیوں
سے اس علم تک پہنچنے کی کوشش کرتے رہے جب وہ علم تک پہنچ جاتا ہے تو وہ علم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور اس کا غلط ہونا محض
ظن ہے نہ کہ لازم نہیں کرتا اسلئے ایک شخص اس کے ارادے سے کہ کر رہتا جائے لیکن اسے راستہ معلوم نہیں ہے اب وہ
مجتہد کہنے لگتا ہے کہ میں ایک مسئلہ پر عمل کرتا ہوں جسے مجھ کو خدا تعالیٰ چاہا ہے اب اس نے جو راستہ اختیار
لیا وہ تو قطعی ہے لیکن یہ مطلب ہے وہ قطعی طور پر حاکم ہو گیا ہے اسی بناء پر وہ خوش ہو گیا کہ یہ قطعی شخص ان العین ہو گیا
ہے تو یہی حال احکام قیام کا ہے کہ یہ قطعی ہیں لیکن ان کے راستے میں غلطی ہے و لکن یہ وہ ہے اس جواب کی طرف
وضاحت کرتے ہیں لیکن اس وضاحت سے قبل یہ بات اہم نہیں کر میں کہ مجتہد کے اجتہاد کے بارے میں علم کرام کے دو
مذہب ہیں (۱) اصل مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد صواب اور مستقیم ہوتا ہے اور اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ خدا کا
حکم ہی ہوتا ہے اس کی تائید صریحاً فرماتا ہے (۲) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا بلکہ مصیب ایک مجتہد
ہو سکتا ہے اور وہ کہ مذہب ہے اسے فرق فیہ مصوب کہہ سکتے ہیں اس کا قول مشہور ہے **المجتہد یخطئ ویصیب**
اب وہ اب ثابت کی دو تقریریں ہیں پہلی تقریر فرق مصوب کے مطابق ہے اور دوسری تقریر فرق فیہ مصوب کے مطابق ہے
نفس پرہ سے تقریر ان بیان کر رہے ہیں جس کا وہ اصل یہ ہے کہ اسات کا اجتماع ہے کہ مجتہد کو جس حکم کے متعلق غلطی نہیں حاصل
ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اخبار آحاد بھی اس بارے میں کثرت میں یہاں تک معنی حد تک کو پہنچتی ہوئی ہیں اور
مستصف نے جو یہ کہا ہے کہ خبر میں شرع کے نزدیک معتبر فی الاحکام ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ اخبار آحاد جو متواتر الہامی
ہیں ولایت ترقی ہیں کہ غلطیوں پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اب ان میں بھی دال ہے اور اخبار آحاد بھی ایسی بات پر دل ہیں کہ غلطی
نہیں فی الاحکام ان احکام پر جو عمل کا قصہ کرتا ہے تو گو با شرع طبع اس کی طرف سے نفس قطعی ہوئی کہ جب کسی حکم پر
مجتہد کا غلطی نہ ہو جائے گا تو اسے علم فی علم ثابت ہو جائے گا قصہ جب یہ حکم اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت ہو گیا تو وہ حکم مطلوب
اب نفس الامر میں بھی قطعی ہو گیا ہے نفس نہیں رہتا بلکہ اس پر حکم کا قطع الطلاق کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ حکم نفس الامر میں وہی صریح
ہو گیا ہے نفس ہی کے ذریعے سے اس صورت میں ہے جب ہر مجتہد کو مصیب تسلیم کر جائے (کما بعد) ای الصوریہ
الف ان فیقول المظنون شرع بالظن کی تقریر پر اہل علم اور ائمہ رہتے ہیں یہ کہنا کہ جو حکم ظنی ہے تو وہی معلوم اور مطلق نہ
جائے گا یہ کہ جسے ہے یہ تو اجتماع متقدمین ہے کیونکہ مطلقوں وہ جو قطعی کا احکام رکھتے اور معلوم وہ ہے جو احتیاطی نہیں
رہے تو یہ کہنا کہ حکم مطلق معلوم اور مطلق نہ جانے کا اجتماع ضدین کا قیام کرتا ہے۔ جواب (۱) یہاں پر اجتماع ضدین نہیں

ہے کیونکہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے تھے عریق اور راستہ میں ہوگا اور تقویٰ نفس حکم میں ہوگی (۲) شارع تفتازانی کے جواب کا مائل یہ ہے کہ یہاں اجماع ضدین نہیں ہے بلکہ دونوں ممکن کا زمانہ مختلف ہے کیونکہ حکم مغنون تھا قبل القیاس اور مظہر (معلوم) بنے گا بعد القیاس جب قیاس و برہان کا اعتبار کریں گے تو ہی مغنون حکم معلوم اور مظہر بن جائے گا وہ قیاس یہ ہے قد علم کون هذا المحکم مظنوناً للمجتہد وکل ما علم کوثره مظنوناً للمجتہد علم کوثره ثابتاً فی نفس الامر قطعاً نتیجہ هذا المحکم علم کوثره ثابتاً فی نفس الامر قطعاً و حکم مغنون تھا قبل لاحکام هذا القیاس اور معلوم و مظہر بنا بعد لاحکام القیاس ابتدا اجماع ضدین وقتناجس نہیں ہے یہ تقریر فرقہ مصریہ کے مذہب کے مطابق ہے واما علی تقدیر ان المصوب احد سے فرقہ غیر مصریہ کی تقریر ہے ان کے مطابق تقریریں طرح ہوگی جب اجماع اور فقہرآراء سے ثابت ہو گیا کہ ظاہرین مجتہد پر عمل کرنا واجب ہے تو گویا شارع طے السلام سے نص قطعی ہو گیا کہ کن حکم غلب علی ظن المجتہد فقہوا واجب العبد قطعاً یعنی ہر حکم جس پر غلب ظن مجتہد ہو جائے اگرچہ وہ نفس الامر میں تو قطعاً ثابت نہیں ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے تو وجوب عمل کے اعتبار سے وہ قطعی ہوتا ہے (کیونکہ وجوب شارع قطعی ہوتا ہے) ایساں کہا جائے کن حکم غلب علی ظن المجتہد فقہوا ثابتاً بالظن الی الدلیل یعنی جس طرح ظن مجتہد ہو جائے تو وہ بالظن انرا اولیٰ لکن قطعاً ثابت ہو جائے اگرچہ نفس الامر میں ولی علم اللہ ثابت نہ ہو تو پھر بھی وہ حکم مغنون بالظن الی الدلیل قطعی ہو جائے گا لکن یلزم علی الاول یہاں سے تقریر جاتی پر بحال کر رہے ہیں کہ تقریر جاتی جو کہ فرقہ غیر مصریہ کی طرف سے تھی کہ وہ ششیں تھیں دونوں پر بحال ہے اولیٰ ثقل پر یہاں بحال لازم آئے گا کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ مغنون مجتہد واجب العمل ہے تو فقہ واجب عمل بالا حکام کے حکم کا ہم ہو گیا کیونکہ اس دلیل سے وجوب عمل ثابت ہوتا ہے حالانکہ فقہر طے بالا حکام کہہ سکتے ہیں نہ کہ ہم وجوب العمل کو دوسری ثقل پر یہاں بحال لازم آئے گا کہ جو حکم مغنون دلیل سے ثابت ہو وہ قطعی ہوگا اگرچہ وہ دلیل قطعی ہو اور نفس الامر اور واقعہ میں وہ حکم قطعی نہ بھی ہو لیکن بالظن الی الدلیل وہ قطعی ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ حکم قطعی تو وہ ہوتا ہے جو نفس الامر اور واقعہ میں ثابت ہو جو بعض کا عقل نہ دیکھتا ہو۔

جواب امینی ثقل پر بحال بحال کیا گیا ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وجوب عمل ظن المجتہد کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد یقین اور جزم کرے کہ ظن جس امر کے وجوب پر بحال ہے وہ واجب ہے اور جس چیز کی حرمت پر دال ہے وہ حرام ہے تو ایسی کو علم بالا حکام کہا جاتا ہے کیونکہ وجوب اور حرمت احکام ہیں اور انہی کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے ثانی کا جواب یہ ہے کہ یہاں طے بالا حکام سے مراد وہ ہے جو مقابل ظن ہے تو حکم قطعی اور غیر قطعی سب متشامل ہے۔ وغیرہ ما امکن فی هذا

المقام ما ذکرہ بعض المحققین تیرا جواب دوسرا بھی فی سیر لایہ کے تقدیر ہونے کو ثابت کرتا ہے، یا کیا تھا چونکہ اس پر اشکالات تھے اس لیے شرع شکرا لائی ایک اور جواب نقل کر رہے ہیں جس جواب کو بعض محققین نے مخرج منہاج میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ ابتدائی مکانی کوشش جو کہ ان مسائل پر یہ غلطی اور قصور مدخل بننے کیلئے کی جاسکتی ہے وہ ہے جس کو بعض محققین نے مخرج منہاج میں ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ چند مقدمات کو طرہ میں فی سیر کی طبیعت کو ثابت کیا جائے گا جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں چار شکلیں ہیں جن کے بعد نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو حکم منظور ہوتا ہے وہ عدم غلطی ہوتا ہے لہذا فقہی علم غلطی سے ہے اور اس الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً (صوفی) وکل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ (کبریٰ) (عزیز کی دلیل بیان کی کہ فیہ دلیل القاطع سے اصل تا شیخ سے مراد اسرار اور اخبار کا حوالہ الہی ہے، اگر کبریٰ کی دلیل بیان کی والا لم یجب العمل بہ نتیجہ الحکم المظنون للمجتہد علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ یہ نتیجہ ثمار کے کتاب میں ذکر نہیں کیا اس شکل سے کبریٰ کا مقصد یہ ہے کہ جو حکم مجتہد کا منظور ہوتا ہے اس پر جس کرنا واجب ہوتا ہے تو عدم غلطی کا تصور یہ ہے کہ جو حکم غلطی سے مراد اسرار اور اخبار کا حوالہ الہی اور کبریٰ کا مقصد یہ ہے کہ جو حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو وہی تو وہ قلیل طور پر اللہ کا حکم ہوتا ہے والا لم یجب العمل بہ کبریٰ کی دلیل بیان کی کہ لہذا وہ اللہ کا حکم ہے جو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے تو اس کی طرف سے ہوتا ہے یہ نتیجہ یہ تھا کہ منظور مجتہد علم قطعاً ہوتا ہے لہذا علم دوم اس کا صوفی ثمار شکرا لائی نے بیان نہیں کیا اس کا صوفی مجتہد غلط اور کبریٰ ہے شکل اس خبر سے ہے کہ صوفی جو کہ ذکر نہیں) کمال حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ (کبریٰ یہ کتاب میں ذکر ہے) وکل ما علم قطعاً انہ حکم اللہ فہو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ فکل حکم یجب العمل بہ قطعاً فہو معلوم قطعاً (یہ نتیجہ بھی کتاب میں ذکر ہے) مقصد یہ ہے کہ جو حکم جو واجب العمل ہو وہاں غلطی کا حکم ہوتا ہے قطعاً اور جو اللہ کا حکم ہو قطعاً وہ معلوم غلطی ہوتا ہے ثمار کے جواب میں کہ جو حکم واجب العمل ہو وہ معلوم غلطی ہوتا ہے۔ دلیل اس کے کتاب میں ذکر نہیں ہے اس کا صوفی نتیجہ ذکر ہے اس شکل کا صوفی شکل اول کا صوفی ہے کہ اور اس کا کبریٰ شکل ہی کے نتیجہ میں ذکر ہے۔ (صوفی کتاب میں نہیں) الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً۔ (کبریٰ کتاب میں نہیں ہے) وکل ما یجب العمل بہ قطعاً فہو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ الحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً (کتاب میں ذکر ہے) مقصد یہ ہے کہ جو حکم غلطی سے مجتہد ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور جو حکم جس پر عمل کرنا واجب ہو تو وہ معلوم غلطی ہوتا ہے۔ دلیل

راوی (۱) مرفی اللغۃ مظنون المجتہد۔ (کیوں) کوکل ما هو مظنون المجتہد فهو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ ف اللغۃ معلوم قطعاً۔ یہ حال راوی بھی کتاب میں مذکور نہیں ہے صرف فاعل ظمنی سے نتیجہ بیان کیا ہے۔ ان چار افعال کے بعد اب نتیجہ یہ سامنے آیا کہ فقہائیکہ معلوم ظمنی ہے اور ظن وسیلہ ہوتا ہے لہذا اس پر عمر کا اطلاق یہ بہ حکم ہے۔ وجہہ اننا لانعلم۔ سے شارح نے تھرا راوی نے پھر اس راوی کو شش قریہ یہ راوی جو فقہ کے ظمنی ثابت کرنے کیلئے لکھی تھی خواصہ مرد یہ ہے کہ ہم ظن اول سے کوئی کو تسلیم نہیں کرتے (کیوں) یہ خاکل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ کہ ہر وہ قسم جس پر ظن کرنا واجب اور ظمنی طور پر انہ تو دل کو حکم ہوتا ہے پھر اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ ایک قسم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظنی ہو اور اس پر ظن کرنا واجب ہو اور دوسری پر جو اصل ان کی گائی ہے والا لم یجب العمل بہ یہ دلیل گئی درست نہیں ہے کیونکہ یہی تو ظن نزاع ہے اسی میں اختلاف اور ٹھکانا چل رہا ہے کہ ترکیب عمر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظن نہ ہو یا ظنی ہو تو کیا اس پر ظن کرنا واجب ہے یا نہ تو اس کو حکم کے ظمنی ہونے پر بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں۔ بلکہ لہذا اس دلیل سے ظن کو ظمنی ہونا ثابت نہ ہو اور ان بنی ذالک۔ اگر ظن کے ظمنی ہونے سے دوسری دلیل سے ثابت کیا جائے اور اس کی بغیر اس قیاس پر لگی جائے کہ الحکم مظنون المجتہد وکل ما هو مظنون المجتہد فهو حکم اللہ قطعاً میرا کہ فرق مسویہ کی رائے سے تو اس قیاس کے اور یہ حکم ظمنی میں تو ثابت ہو جائے گا لیکن اسکا بیان یہ درود ہو گا کہ وکل ما یجب العمل فهو معلوم قطعاً میں وجوب ظن کا ذکر باقی نہیں ہوا ہے گا کیونکہ اس وقت فرق ظمنی ثابت کرتے تھے۔ وجوب ظن کا ذکر ضروری نہیں صرف یوں کہ کیا جاتا۔

هذا الحکم مظنون المجتہد وکل ما هو مظنون المجتہد فهو حکم اللہ قطعاً کیونکہ فرق مسویہ کے نزدیک وجوب ظن ظنی نہیں بلکہ ظن ظمنی ہوتا ہے یہ حال عمر اللہ تعالیٰ میں یہ امکانی کو ظن بھی تھرا رہا ہے۔

﴿متن توضیح﴾

واصل المقیاس والسنۃ والقیاس وان کان ذافرعا للثلاثۃ الخ لما ذکر ان اصول الفقہ المذہب اپنی عبارت کو اصل سے درج ہے یہاں کہ پہلے یہ گذر چکا ہے کہ اصول فقہ (۱) ائمہ ہیں جن پر فقہ کی یہ وجہ ہے۔ عام الامارہ یہ ہے کہ یہ وضاحت کریں کہ وہ ائمہ کون ہیں جن پر فقہ کی یہ وجہ ہے۔ فقہ یہ کہ اب اصول فقہ کی وضاحت کا بیان ہوتا ہے اب ہم اصول فقہ کو مسدق بیان کرتے ہیں فقال۔ هو هذه الاربعة تراصول فقہیہ ہیں کتاب مسدق اور اس قیاس اور اسکی اصول فقہ کے معنی اپنی ہیں پھر آگے وقت احکام کی کہ ان اصول اور بعد میں سے پہلے ظن

اصول (کتاب سے اجماع) اصول مطلق یعنی اصول کاملہ و مستطیل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اصل مثبت حکم ہے اور کسی دوسری چیز کی فرع بھی نہیں ہے لیکن اصل رابع قیاس اصل مطلق، کامل نہیں ہے کہ جب اصل سے کہیں جب فرع ہے اصل میں جب سے ہے کہ جو حکم اس سے ثابت ہو اور ظاہر الہی کی طرف منسوب و مستند ہے اور میں جب فرع اس لیے ہے کہ قیاس در حقیقت اصول بخلاف (کتاب سے اجماع) کی فرع ہے اذ فی حقیقت سے فریث قیاس کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ قیاس میں جس مسئلہ کی وجہ سے حکم ثابت ہوتا ہے وہ مسئلہ انہی اصول بخلاف میں سے کسی اصل کے حکم سے مستطیل اور اخذ کی جاتی ہے اس مسئلہ کو تکرر محض میں حکم ثابت کیا جاتا ہے تو حکم قیاس سے نہیں ثابت ہوا بلکہ انہی اصول بخلاف سے ثابت ہوا ہے لہذا ثابت ہوا کہ قیاس اصول بخلاف کی فرع ہے ان کے بغیر اس میں حکم ثابت نہیں ہو سکتا و ایضا ہو لیکن بملتبہ بل ہو مظهر قیاس کی فریث کی دوسری دلیل بیان کی کہ مضابطہ مسئلہ ہے کہ قیاس منحصر حکم ہے مثبت حکم نہیں ہوتا مثبت حقیقت اور مذکور ہوئی ہیں قرآن و دلیلوں سے ثابت ہوا کہ قیاس اصل مطلق نہیں ہے بلکہ میں جب اصل سے کہیں جب فرع ہے۔ اما نظیر القیاس

الخ۔ یہاں سے مصنف قیاس مستطیل من الاصول بخلاف کی مسئلہ بیان فرمادے ہیں قیاس یا مستطیل من الکتاب ہو گا یا من السنن یا من الابرار نصف نے ہر ایک کی مثال بیان کی قیاس مستطیل من الکتاب کی مثال کتاب اللہ سے ثابت ہے کہ وہی فی حالت اکل حرام ہے اس کی طبع جان کی گئی ہے قل حوزی اب تک طبع لولایت میں بھی پائی گئی لہذا اس کو طاعت نفس پر قیاس کر کے اس پر بھی حرمت کا حکم لگادیا گیا و اما المستطیل من السنن۔ طبع مستطیل من السنن کی مثال سے میں بیان کیا گیا ہے خط کے ایک فقیر کا ایک کے گوش بیجا جائے رو کے گوش نہیں کیونکہ ہر حرام ہے نہما قابل الہی صلی اللہ علیہ وسلم و لعلہ بالحق مستطیل من السنن و افضل رہو طبع حرمت رہو عند الاحکاف قد را در میں بیان کی گئی ہے اور میں طبع فقیر الحقین ہو عرض فقیرین میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم لگادیا گیا و اما المستطیل من الاجماع۔ قیاس مستطیل من الاجماع کی مثال یہ ہے کہ اجماع درست ہے کہ اپنی موطوۃ ہندی کی سن سے وہی اور کتاب حرام ہے تو اپنی موطوۃ ہندی کی سن سے حرمت نکاح اجماع سے ثابت ہے کیونکہ قرآن پاک میں لایا گیا ہے یوں کی اصحابات کی حرمت کا ذکر ہے چنانچہ باندیوں کی سمیت کا ذکر نہیں ہے تو ان کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اس حرمت کی طبع جزیئیت و مضیبت بیان کی گئی تھے حرمت صحابہ و کہا جاتا ہے پھر یہی طبع حرمت کی ملان میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم ثابت کر دیا گیا کہ حرمت کی ملان سے ساتھ زانی نکاح نہیں کر سکتا۔ مصنف نے اس کو اس عنوان سے ذکر کیا اذلی حرام کو قیاس کرنا وہی حلال پر حرمت صحابہ و دے ثابت کرنے کیلئے اعلیٰ حرام سے مراد احیہ سے زمانہ کرنا اعلیٰ حلال سے مراد اپنی ہندی سے وہی کرنا اب اس وہی حلال سے حرمت صحابہ و ثابت ہو جاتی ہے تو وہی حرام سے بھی حرمت صحابہ و ثابت ہو جائے گی جلتہ

الجزء بالجمع۔ فائدہ: قیاس منقطع من الیاء کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے یہ فرمایا فاساورد ولتختصیرہ اثر
مثان کو اصولیوں کی طرف منسوب کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں اشکال ہے وہ یہ ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ حرمت ام لفظ
موجود اجزاء سے نہیں بلکہ دالہ بعض سے ثابت ہے اس طرح حرمت کی ماں کی حرمت قیاس سے نہیں لگتا۔ لایہ العین سے
ثابت ہے اسی سلسلہ سے پہلے کیلئے مثال کی نسبت انی الاصولیوں کو دی تاکہ خود بری الذمہ ہو جائے۔

﴿شرح تلوت﴾

قولہ واصول الفقه ماسبق کان بیان مفہوم اصول الفقه بالغ۔ غرض شارح تو شیخ متین ہے کہ
مصنف نے اب تک جو کچھ بیان کیا وہ اصولی فتنہ کا مفہوم اور معنی تھا اب اس کا مصداق بیان کر رہے ہیں اصول فقہ کے مصداق
کی انویس چار قسموں میں منقسم ہے (کتاب، مسئلہ، اجزاء، قیاس) اور یہ پانچواں نظم کا مقولہ ہے یعنی معرہ مستقر علی ہے
۔ ووجہ منقطعہ ہے شارح اقسام ہر معنی اور وجہ معنی بیان کرتے ہیں۔ وجہ معرہ اب یہ کہ دلیل شرعی یا دلی ہوئی یا غیر
دلی اگر دلی ہے تو وہ صورتیں ہیں وہی تھوہ کی یا غیر تھوہ کی تھوہ ہے تو کتب اگر انہی تھوہ کے قوسہ گروائی نہیں ہے تو وہ صورتیں ہیں
معرہ واحد (ایک زمانہ) کے کل اور تمام لوگوں کا توکل ہوگا یا بعض کا اول جہان اور ثانی قیاس ہے۔ وجہ معرہ واحد معرہ ثانی یہ
ہے کہ دلیل شرعی ہم تک یا رسول اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہوگی یا کسی اور ذریعہ سے اگر اصول اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہے تو اس کی
دوسری قسمیں ہیں یہ تو اس دلیل کے الفاظ اور نظم کے ساتھ الفاظ متعلق ہوگا یعنی اس دلیل کے الفاظ متعلق ہوں گے یا نہ ہوگا اگرچہ تو
کتاب اللہ سے نہ اور اگر وہ دلیل شرعی نبی کریم کے واحد سے پہنچے نہیں پہنچی تو اس کی دوسری قسمیں ہیں یہ تو وہ دلیل اپنے
لوگوں سے صادر ہوئی ہوگی جن میں عصمت من الظلم شرط ہے یا نہ اول صورت میں اجزاء ہے دلی صورت میں قیاس۔ فائدہ
(۱) ایک بار وجہ معرہ کی بیان کی گئی ہے جو شارح نے ذکر نہیں کی وہ سب ایل ہے کہ دلیل شرعی قطعاً ہم کوئی اجابت ہم اگر
مطہر ہے تو قیاس اگر مثبت ہے تو وہ صورتیں ہیں جن جانب الرسالہ علیہ السلام ہوگی یا میں نیرو ہوگی اگر میں نیرو ہے تو اجزاء اگر میں
جانب الرسول ہو تو ہر واسطہ ہر دلیل ہوگی یا نہ اول کتاب دلی سے۔ فائدہ (۲) (۱) دلی ہوگی یا نہ۔ (۲) دلی ہوگی یا نہ
وہ ہے جس کے الفاظ تلاوت کیے جائیں اور عداوت اللہ موجب ثواب ہو جیسے الفاظ قرآن کی تلاوت (۱) دلی ہوگی یا نہ
جس کے الفاظ کی عداوت پر لادگار جاری ہوں مثلاً نطقہ دشمنی پر ہم تلاوت قرآن کا حکم اور نماز میں اس کی عداوت کے
وجوب کا حکم جائز اور بدعت کیلئے مس قرآن کا حکم وغیرہ (۳) دلی ہوگی یا نہ۔ (۳) دلی ہوگی یا نہ۔ (۳) دلی ہوگی یا نہ
عداوت کیا ہو اور آپ نے است پر تلاوت کیا ہو۔ فائدہ (۴) (۳) انکان قول کل الامت سے عداوت اس میں عداوت نہیں ہیں کیونکہ

علماء الناس کا اجماع کسی مسئلہ پر ضرورتاً نہیں ہے بلکہ اس سے مراد کل علماء مجتہدین فی عصر واحد کا قول ہے۔ چنانکہ:

(۲) ان اشترط عصمة من صدر عنه فلا إجماع للملغ، عصمت سے مراد عصمت مجتہدین میں انصاف و انحراف نہیں ہے کیونکہ اجماع میں یہ شرط نہیں ہے بلکہ عصمت سے مراد عصمت عن الخطاء و الاصل فی هذا العلم ان ملغ ہے خصوصاً کما روئے فی کتاب التلخیص فی اصول الفقه و الاصل فی هذا العلم ان ملغ ہے خصوصاً کما روئے فی کتاب التلخیص فی اصول الفقه۔ و اما شرائع من قبلنا الملغ فیها من غير شران جواب سوال مقدور۔

سوال ایہ ہوتا ہے کہ آپ نے اذن اصول فقہ کو اقسام اربعہ میں تقسیم کیا ہے یہ صریحاً مل ہے بلکہ اولیٰ اصول الفقہ دس سے زیادہ ہیں کیونکہ فقہ کا اصل ہوتا ہے جس سے حکم ثابت ہو اور حکم فقہاء چار سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اور بھی بہت ساری اشیاء ہیں جن سے حکم ثابت ہوتا ہے (۱) شرائع من قبلنا (۲) ہم سے سابقہ دنیاوی و شرعی، (۳) بھی بعض احکام ثابت ہوئے ہیں جو ہم پر لازم ہیں مطلقاً و نسبتاً علیہم فیما بین الناس بالشرع و انوارہ کا حکم ہے ہم پر لازم ہے اسی طرح امام شافعی وغیرہ جو بیع المسلم فی الخمر ان کو جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بیان اوصاف سے حیوان متعین ہو جاتا ہے و وقت۔ بقرہ موسیٰ علیہ السلام سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ بقرہ اوصاف کے بیان کرنے سے متعین ہو گئی تھی اسی طرح شوافع غیر میں مثلاً تعلیم و زراعت و رقی غم کے صحرانے کو جائز قرار دیتے ہیں و دلیل میں قصہ نکاح موسیٰ علیہ السلام بہت قریب علیہ السلام پیش کرتے ہیں یا نہیں نے رقی غم کو حرام قرار کیا تھا بہر حال شرائع من قبلنا سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی ہیں (۲) تعامل اہل اسلام (۳) جس میں عوام خاص سب شامل ہوں (۴) سے بھی بسا اوقات حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً ایسی چیز کی کھانے کی جس میں بھی معدوم ہے جیسے جو تاجدار پانی وغیرہ مالائیکہ علی معدوم ہوتا ہے کھانے میں ہے لیکن تمام اہل اسلام کا تعامل ہے اس لیے اس کو جائز قرار دیا گیا اسی طرح آج کل خلکو بے حد بدعت دال پر مبنی ہے (کما فرقاہ الامور و العصر یہ غیر عام) اس کو منہ صلوٰۃ نہیں قرار دیا گیا تو تعامل سے احکام ثابت اور ہے جس اس لئے کہ تعامل بھی ایک دلیل شرعی ہوگی (۳) قول صحابی سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی میں گیا تھا تعامل رسول اللہ ﷺ علیہ السلام یعنی وسئلہ الاموال الراشدین، اصحابی کا حکم یا حکم ائمہ اربعہ (۴) مستقول بھی ایک دلیل ہے مستقول سے مراد دلیل عقلی ہے اس کو استدلال بھی کہا جاتا ہے بعض حضرات اس کو دلیل خاص کہتے ہیں جیسا کہ صاحب دایہ کا طرز ہے ہر مسئلہ شرعیہ پر ایک دلیل نقلی پیش کر کے بعد دلیل عقلی پیش کرتا ہے اسی طرح امام طحاوی کا طرز پیش کر کے اس سے حکم ثابت کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دلیل عقلی (مستقول) بھی ایک دلیل شرعی ہے اس سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں و خصوصاً مالک اس میں بہت ساری اشیاء داخل ہیں مثلاً اصحاب حال بھی اصحاب سے حکم ثابت ہوتا ہے اصحاب کا عقلی یہ ہے کہ مال کو بائنی کا قرین بنادیا جائے اعتبار اہل علم (مال کا حکم بائنی کے مطابق) اصل حکم مال قرین علی الاشیاء مثلاً کرمی (کریم پر دینے والا) کہتا ہے کہ چونکہ کذا شہید کا خانہ چلنا ہوتا ہے اس

الی المسبب والتمسب ہو بالواسطہ اگر ایک قسم کے دو سبب ہوں ایک سبب قریب ہو اور دوسرا سبب بعید بجز سبب قریب مسبب اور
 فرع ہو سبب بعید کیلئے لیکن سبب بعید کسی چیز کا مسبب اور فرع نہ ہو مگر اسلئے یہ ہے کہ حکم کی نسبت اس سبب قریب ہی کی طرف کی
 جائے گی اور اس سبب قریب کو ہی سبب اور اصل بنا گا اولیٰ ہے نہ کہ سبب بعید کو اگرچہ سبب قریب فرع ہے اور سبب بعید کسی چیز
 کی فرع نہیں بلکہ بھی اصل کا اخلاق سبب قریب ہی ہوگا لہذا میری یہ قسم کا سبب قریب قیاس ہے اور سبب بعید اصولی ثلاث قیاس
 جو کہ سبب قریب ہے یہ سبب اور فرع ہے اصول ثلاث کی اور اصول ثلاث کسی چیز کی فرع نہیں بلکہ قیاس کا سبب اور اصل ہے اولیٰ
 ہوگا نسبت اصول ثلاث کے۔ الثالث ان اولیۃ النسخ پہلے در اولت فرع کا ماحصل یہ تھا کہ قیاس اصل قیاس اور ضعیف نہیں
 ہے بلکہ اصل کامل ہے اس اطلاق کا ماحصل یہ ہے کہ اگر تسمیم کر لیا جائے کہ قیاس اصول ثلاث کے مقابلہ میں ضعیف ہے بجز بھی
 اس کے ضعیف کی وجہ سے اس کو اصول ثلاث سے الگ کر کے کہہ کرنا اور اس سے ضعیف کو تاخیر دینی نہیں ہے ورنہ تو بجز ہر قسم
 میں ایسا کرنا ہوگا کیونکہ ہر قسم میں بعض اقسام کامل اور بعض ناقص اور ضعیف ہوتی ہیں تو بجز ضعیف کو ملحدہ ذکر کرنا چاہئے خلا
 یوں کہنا چاہئے کہ ملحدہ فی قسمین اسرخص والکسم الثالث الحرف حالانکہ ایسا نہیں کہہ جاتا تو معصوم ہو کہ قسم ضعیف کو ملحدہ ذکر
 کرنا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی قیاس کو ملحدہ ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ الرابع ان تغیر السکرم من
 الخصوم الی الخصوم اشکال راجع فی تقریر یہ ہے کہ قیاس اور اصل مطلق کہنا چاہئے کیونکہ انکی بات کو آپ تسلیم کر
 چکے ہیں کہ قیاس تغیر وصف حکم میں موخر ہے پہلے حکم نہ اس خطاب قیاس کی وجہ سے اس میں عدم آگیا ہے کہ حکم مقس میں بھی
 آگیا ہے اور یہ تغیر بغیر تقریر کے نہیں ہو سکتا قصہ یہ ہے کہ جب حکم قیاس میں ثابت اور مقرر نہیں ہوگا اس وقت تک وصف
 حکم خصوص سے عدم کی طرف نہیں تبدیل ہو سکتا تو تغیر حکم کو تو لازم ہے یہ تغیر اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک قیاس فرع
 میں حکم کو ثابت نہ کر دے تو جب قیاس نے فرع میں حکم کو ثابت کیا تو قیاس اصل مطلق ہو جائے گا کیونکہ اصل مطلق کا بھی یہی
 معنی ہے جو حکم کو ثابت کرے لہذا قیاس کا اصل مطلق کہنا چاہئے الخامس ان الاجماع ایضا یفتقر الی السند
 بعرض من خاص کا ماحصل یہ ہے کہ اگر قیاس کو اصل کامل اور اصل مطلق نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرع اور مطلق ہے اصول ثلاث
 کی طرف تو بجز اجماع کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے کیونکہ وہ بھی فرع اور مطلق الی السند ہے لہذا اجماع کیلئے ضروری ہے کہ
 اول حکم کی ضرورت سے مطلق ہو بظاہر اس پر اجماع کر لیا جائے کہ وہ قطعی بن جائے تو بجز اس کیلئے کہ تاخیر کا احد کا ہو
 ضروری ہوا ہی کہ سند پہنچے اس پر اجماع بھی مطلق اور فرع ہوا اس کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے والجبواب عن
 الاولیٰ پہلے اشکال کا جواب دے رہے ہیں پہلا اشکال یہ تھا کہ قیاس اصل مطلق ہے کیونکہ اصل مطلق وہ ہوتا ہے جس پر کوئی
 تغیر نہیں ہو قیاس پر بھی غیر جتنی حکم مطلق ہے لہذا یہ بھی اصل مطلق ہوگا اسی قیاس کو فرع ہونا اصول ثلاث کیلئے یہ اس کے اصل کامل

سے نکلا ہے بلکہ ابوجہ الاسمانیہ کے اعتبار سے ہے اور قیاس دینے وجہ سے اعتبار سے اصول خواہی کہ فرع نہیں بلکہ اپنے اصل
 یعنی مطلق اصل کے اعتبار سے فرع ہے قیاس کو اب پر قیاس کہتا قیاس نہ الذوق ہے **وهن الثانی ان السبب**
التقریب الموقر الخ دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قیاس کہ سبب قریب پر قیاس کہتا یہ بھی قیاس نہ الذوق
 ہے آپ کے اعتراض کی بناء پر اس بات پر قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب ہے اور سبب قریب غیر کیلئے اصل مطلق ہوتا ہے
 لہذا قیاس بھی اصل مطلق ہونا لازم غرض کرتے ہیں کہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہے بلکہ سبب قریب وہ ہوتا ہے جو
 برابر اصل اور بلا واسطہ مؤثر و محض لا فرق و القوم اور سبب جدید ہوتا ہے جو باواسطہ مؤثر ہوتا ہے یعنی ان کا اثر وہاں
 سبب قریب میں ہوتا ہے بجز اس کے واسطے فرع میں ہوتا ہے سبب جدید ہونا مستثنیٰ فی الفرع نہیں ہوتا لہذا وہ بھی
 بات ہے کہ سبب قریب مطلق سبب واسطہ میں اور قیاس کا اصل اور سبب وہاں ہوگا بنفس سبب جدید کے ممکن
 ہونا بحث قیاس کے بارے میں ہے اور قیاس کا اصل مطلق ہونا ثابت ہوگا جب کہ پہلے اس کا سبب قریب ہونا ثابت ہو
 حالانکہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب ہے علیٰ اُن کی کہ وہ سبب قریب ہوتا ہے فی القوم اور قیاس اپنے حکم میں مؤثر و محض
 نہیں ہوتا چنانچہ ایک دوسرا مؤثر قریب اور سبب قریب ہے تو صرف مظهر علم ہوتا ہے مؤثر اور محضت اور محضت اصول غائیہ میں
 قیاس نے صرف حکم دیا ہے لہذا قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہو سکتا جب سبب قریب کی ممکن ہے تو اصل مطلق کیسے ممکن
 کا **القسم او عن الثالث** لہذا لا فصل قسم تیسرے اعتراض کے دو جواب دئے پہلا جواب وہ نہیں ہے کہ تم تسلیم نہیں
 کرتے کہ ہر قسم میں بعض اقسام ہوتی ہیں اور بعض اضعف بلکہ بہت تطبیق کے تحت یہ میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ کہ بعض
 اقسام برابر ہوتی ہیں **تقسیم الحی ان الی الذوق والفرق** وغیرہ کیونکہ یہاں حقیقیہ قیاس متداولہ ہوتی ہیں لہذا ان کے قسم
 میں تفاوت نہیں ہوتا مثلاً **مسلم** و **لا تفکک فی العایدات** و **لوسلم** سے جواب تسلیم ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تمام
 قسم کے اقسام میں بعض اقسام ہوتی ہیں اور بعض اضعف ہوتی ہیں تو یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی طرف اشارہ اور حصر
 ضروری ہو کہ اضعف کو معینہ ذکر کیا جائے بلکہ زیادہ سے زیادہ بیان ہوگا کہ نہ کہ وہاں ہر قسم میں اصول متحد میں ایسا
 کر لیا گیا اور اگر کسی قسم میں ایسا نہیں کیا تو اور وہاں ہر قسم میں لیا نکال۔ **وهن الرابع** ان اریثہ ہر قسم میں لیا نکال کا
 جواب دئے ہیں کہ آپ نے کہا کہ تقسیم قسم کی اقسام ہوتی ہیں اور سبب قریب کے حکم کی تقریر ہوتی ہے فی الفرع اور یہ
 تقریر قیاس سے ہی ہوتی ہے لہذا قیاس اصل کامل سے ہم پر چھوٹے ہیں کہ تقریر سے آپ کی کیا مراد ہے کہ آپ کی مراد تقریر فی
 الواقعہ فی نفس الامر ہے کہ قیاس ہی نفس الامر اور واقعہ میں تقسیم ثابت ہو جائے کہ فی الفرع تو قسم اور حلازم کو تسلیم نہیں
 کرتے یہ تقریر تقریر کے بغیر ممکن ہے یہ ممکن ہو سکتا ہے تقریر قسم میں خصوصاً فی القوم ہو لیکن تقریر تقریر فی نفس الامر ہو کہ

[illegible]

شرح تلویح

قوله بعد ما تقدم ان اصول الفقه فرض فرضی وانداز فرضی ہے نہ شدہ شدہ محکات میں یہ بات گذر چکی ہے۔ اصول فقہانہ میں اصول کا مقب ہے فرضی طریقت قرار دی۔ یہ منہج سہلہ و منفصلہ کا ہم اصول فقہ میں طریقت اضافت اسوۃ اللہ کی طرف کرنا یہ درست نہیں ہے گو عبارت میں یوں کہا ہے کہ عبارت فرضیہ تو عبارت فرضیہ ہے صرف اصول فقہ عجم نہ لکائی گیا۔

مفتوا و مصنف کے طرف سے اعتقاد چل کر رہے ہیں کہ یہاں ابتدائی کی حاجت تو نہیں تھی لیکن صرف بیان اور زیادہ وضاحت کیے ہم کی اضافت الی اصول فقہ کرنا ہی ٹھیک ہے جیسے تحریر تارک میں ہے کہ فی اضافت الی اور تک و صحیح نہیں ہے اور تارک بھی ایک تحریر ہے و القاعدہ کے کل فرضی فرضی تو عدو القواعد کا قاعدہ کی شکل ہے تارک کا قاعدہ کی طرف کر رہے ہیں کہ قاعدہ و علم علی ہے ہر اپنے منہج پر بات ہے پر مطلق اور معارفی ہے کہ وقت ضرورت میں ہم کی ہے جزیات کے احکام کی معرفت ماس میں کہ جانتے ہیں کہ انہوں میں طبع القیاس و علی کم دل علیہ القیاس لعدا ہے تو نتیجہ نکالے کہ هذا الحكم کیا جائز ہے معلوم میں نہ جانتے کہ هذا الحكم غیر القیاس و علی کم دل علیہ القیاس لعدا ہے تو نتیجہ نکالے کہ هذا الحكم ثابت و التوصل القریب مستفاد من القیاد فرض جواب سوالی سوالی یہ بات ہے کہ آپ نے فرض سے توصل قریب مراد کیا ہے اس پر آپ کے یہی جواب ہیں۔ جواب اشارت جواب دہ ہے کہ میں نے نہایت ہی اس و اولیٰ میں ہیں (۱) انہوں میں جوابی یاد میں۔ یہ اور میں کی اور میں میں قریب قریب و مرید جیسو میں قریب بہت ہی قریب قرار دی۔

اعانہ انہا سے ہندو توصل قریب مراد کیا (۲) اور میں میں ہے کہ یہاں توصل مقصود و منافق الی فقہ ہے اور مراد راستہ لڑکی توصل قریب کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ توصل بعد توصل تک توصل نہیں ہو گا بلکہ پہلے توصل میں واسطہ ہوتا ہے پھر راستہ سے توصل ان فقہ سوتا ہے انہی دو الیوں کے تحت وہاں توصل سے توصل قریب مراد کیا گیا۔

فیخرج العلم بقواعد العربیہ الخ اس عبارت میں شارحین کچھ تعیل کے ساتھ توصل قریب کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ اس قاعدہ سے علم بقواعد العربیہ اور علم حکام خارجی ہو گئے کیونکہ یہ ساری اصولی فقہانہ سے ہیں۔ اور ان کے ساتھ توصل ان فقہ توصل قریب نہیں ہے بلکہ ان کے ذریعہ سے توصل الی الی (۳) توصل (۴) ہوتا ہے پھر سلسلہ سے توصل الی فقہ ہوتا ہے مثلاً تو علم عربیہ سے اور الفاظ کی ذرا سی مدد اسے وضع و نحو پر اہمیت ہوتی ہے اس کی کیفیت معلوم ہوتی ہے کہ کوئی دولت ہے طاعتی ہے یا قسمی یا انفرادی یا جمعی واسطہ سے کتاب و سنت سے احکام کے استنباط قدرت حاصل ہوتی ہے تو علم عربیت سے توصل ہوتا ہے لغات کے مدد سے اس کی کیفیت کی معرفت کی طرف پھر اس کے بعد توصل ہوتا ہے الی استنباط اللہ تو درمیان میں واسطہ آگیا اس لیے اس کو توصل بعد نہ جانتے کہ اسی طرح قواعد کا سہ توصل الی کتاب و سنت کا

الخلافاً کے ذریعہ سے تو اصل الی الفقه ہو اصل قریب نہیں ہوتا بلکہ قواعد علم الجہل حکم مستحب کی مخالفت تک یا حکم مستحب کی مخالفت تک پہنچاتے ہیں خیر وہ حکم مسجد میں الفقه ہو یا کسی غیر مسجد ہو تو علم الخلاف کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر ہے فقہ الفقه کے ساتھ قائل نہ ہو انسان العجلی سے یہ بات بیان کی کہ جہلی (منظر) یا مجیب (مناظر) ہو گا تو اسے حکم فعلی (دعویٰ) سے حکم مستحب مراد ہے یا کی مخالفت کرے گا یا رد معترض ہو گا تو وہ حکم فعلی (حکم مستحب) کی مخالفت کرے گا یا اس کو رد کرنے کی کوشش کرے گا بلکہ علم منظر و اصل بھائی الفقه سے ہی خارج ہے اس کو فی جہالت تحقیق سے خارج کرنا افران الحرج اور تخمیل حاصل کچھ واجب الا ان الفقہاء سے جواب دے رہے ہیں کہ علم الخلاف میں کفر مسائل فقہ کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کو قواعد کو مسائل فقہ پر مشتمل کیا گیا ہے اور بہت سے نکات خلافی کی بنیاد انہی مسائل فقہ پر ہی رکھی گئی ہے تو باعتبار ظاہر تو ہم یہ یہاں تھا کہ علم الخلاف ہو اصل الی مسکن الفقه ہے کو یہ ضابطہ ہر علم الخلاف تو اصل قریب میں داخل تھا اسی تو ہم کے پیش نظر مصنف نے وہاں قریب کے ساتھ فعلی جہالت تحقیق کی قید کا اضافہ کر کے علم الخلاف کو خارج کر کے بقولہ یعنی **والفقه اعلیٰ العلم ان المركب للتمام** غرض ملاحہ توضیح میں ہے اس میں فقہ کا خلاصہ ذکر تھا اس کی تخریج کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مرکب تمام جو قائل صدق و کذب ہوتا ہے اس کے مختلف اعتبارات و حیثیات کے لحاظ سے تقریبات نام ہیں اگر مرکب تمام کو بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مشتمل علی اقسام ہے تو اس کو (۱) قضیہ کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال ہے تو اسے (۲) خبر کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ وہ مفید قائم ہے تو اسے (۳) اخبار کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تمام جزو دلیل بنتا ہے تو اسے (۴) مقدمہ کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تمام کو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے تو اسے (۵) مطلب کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کو دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے تو اسے (۶) نتیجہ کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس مرکب تمام کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اور یہ علم میں واقع ہوتا ہے تو اسے (۷) مسئلہ کہا جاتا ہے تو ذات لیک ہے (مرکب جام) لیکن اعتبارات کے اختلاف کی وجہ سے عبارات (تفسیرات) اور نام مختلف ہیں اور حکوم طبعیہ میں ایک حکوم معنیہ ہے ایک حکوم سہرہ حکوم علیہ کو موضوع اور موضوع کہ محمول کہا جاتا ہے و موضوع المعلوم ہے یعنی اس پر نتیجہ کے موضوع کو امر اور محمول کو اکبر کہا جاتا ہے والدلیل مخالف لافعال اور دلیل لافعال و متحدہ میں سے متلاف و مرکب ہوتی ہے ان دو مقدموں میں سے ایک میں امر موجود ہو گا اور دوسرے میں اکبر جس میں امر موجود ہے اسے صغریٰ اور جس میں اکبر موجود ہے اسے کبریٰ کہا جاتا ہے اور ان دونوں مقدموں میں ایک چیز تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس چیز کو کہہ واسطہ کہا جاتا ہے و مقدموں کو ملائے سے جو حیثیت حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہتے ہیں اور کہ واسطہ کے اعتبار سے چار شکلیں ملتی ہیں ان کو افعال اکبر کہہ جاتا ہے والا سطر امسا سے شارح انہیں افعال

۱۔ جو کہ بیان کر رہے ہیں (۱) اگرچہ واسطہ مغزنی میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے تو اسے شکل اول کہا جائے گا (۲) اگر برعکس ہو یعنی مغزنی میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوتا ہے تو شکل ثانی کہلاتی ہے (۳) اگرچہ واسطہ دونوں میں محمول ہو تو وہ شکل ثانی ہے (۴) اگرچہ واسطہ دونوں میں موضوع ہے تو اسے شکل ثالث کہا جائے گا مثلاً اذا قلنا سائے شارع مثالی دے کر ان اصطلاحات کو سمجھنا چاہیے ہیں مثالی یہ ہے انکی واجب اور حلی۔ لاندما مورا انشاع (مغزنی) وکل مامور انشاع لغو واجب (کبریٰ) اس مثال میں انکی واجب نتیجہ اور مطلوب ہے اس کی دلیل کے مقدمہ میں دلیل لان انکی مامور انشاع اور وہ کل مامور انشاع واجب اب مطلوب کا موضوع انکی ہے اسے صغر کیا جائے گا اس کا محمول واجب ہے اس کا کبر کہیں کے صغر (انکی) دلیل کے پہلے مقدمہ میں مذکور ہے لہذا اسے مغزنی کہا جائے گا اور کبر واجب دوسرے مقدمہ میں مذکور ہے اس کا کبریٰ کہا جائے گا اور دونوں مقدموں میں مامور انشاع ذکر ہے اس کو چہ واسطہ کہا جائے گا پھر یہ چہ واسطہ مغزنی میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہو رہی ہے اس کو شکل اول کہا جائے گا خالقہ و ہذا الحق جو مل بمقابل اللہ فی القضاۃ فی تحقیق اصطلاحات بیان کرنے کے بعد شارع قضاۃ ہی اب اصل مقصود یعنی اصول فقہ کی تعریف کے تعلق انکار خفی کر رہے ہیں کہ تو اہم جو اصول فقہ کی تعریف میں مذکور ہیں اس سے وہ فقہ کیا کلیہ مراد ہیں جو شکل اول کا کبریٰ بنتے ہیں جب مسائل فقہ پر شکل اول کے زبیر سے استدلال کیا جائے گا تو مغزنی مسئلہ الحصول ہوگا اور کبریٰ وہ فقہ کیا کلیہ ہوگا جو اصول فقہ میں تیار ہوتا ہے اور اس میں مقصود مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ مثال میں کل مامور انشاع واجب کبریٰ ہے اور یہی اصول فقہ کے فقہاء میں سے ہے **و ضم القاعدۃ الکلیۃ** مقصد یہ ہے کہ مغزنی مسئلہ الحصول کے ساتھ اس قاعدہ کلیہ کو جو اصول فقہ میں تیار ہوا ہے لانا کہ تیار مطلوب نفسی حاصل ہو جائے اس القاعدۃ الی الغل وی کو اسل الی القاعدۃ کہا جاتا ہے تو اسل الی القاعدۃ اسی قاعدہ کلیہ اور فقہ کیا کلیہ کے ماننے سے حاصل ہوتا ہے لیکن **فحصین القاعدۃ الکلیۃ** مقصد یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ کی تحصیل کوئی آسان کام نہیں ہے بلکہ اس کی تحصیل اولیٰ اور احکام کے احوال کی بحث کرنے پر اور ان کی شرائط اور قیود کے بیان کرنے پر موقوف ہے جو اس قاعدہ کلیہ میں مستتر ہیں لہذا جس طرح قاعدہ کلیہ اصول فقہ کے مطالب اور مباحث میں سے ہے اسی طرح جو مباحث اس کے ساتھ متعلق ہیں شرائط قیودات وغیرہ وہ بھی اصول فقہ کے مباحث میں سے ہوں گے اور یہ سب کے سب علم القاعدۃ الکلیۃ کے تحت داخل ہونگے اور اس کی تخریج مصنف نے اتنی کر دی ہے کہ اس پر مزید وسعت نہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

﴿متن توضیح﴾

ثم اعلم ان كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم الشرعيان، من مذهب آخر شرع
 نے شرع کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ شرع ہے جس سے ہر دلیل ان وقت ثابت نظر ہوگی جب اس میں تمام شرائط پای جائیں جن
 شرائط کا ذکر اپنے مقام میں ہے چند مکتبہ مصنف نے بیان کر دی ہے (۱) ایک شرط یہ ہے کہ وہ دلیل منصوص نہ ہو
 اگر منصوص ہے تو اس سے علم ثابت ہوگا مثلاً علت جاریہ ایک قسم ہے اس پر دلیل (حدیث) صحیحہ ہے لیکن وہ منصوص ہے
 لہذا اس میں قیاس، استدلال یا ایذا ان دلیل سے قیاس ثابت نہیں ہوگا (۲) اس دلیل کا کوئی مکتبہ مکتبہ مدنی موجود نہ ہو (۳) اس
 دلیل کو کوئی مکتبہ مکتبہ مدنی موجود نہ ہو (۴) اس دلیل کو کوئی مکتبہ مکتبہ مدنی موجود نہ ہو (۵) اس دلیل کو کوئی مکتبہ مکتبہ مدنی
 سے کہ مجتہد اثنی عشری کو قیاسی حق ہے معتبر اور حجت و دلیل بن سنا ہے جب وہ قیاسی مجتہد بن سنا نہیں لی اور اس سے یہ ایک
 مجتہد کی رائے کے ساتھ متفق ہوا اور اس کا قیاسی ہونے سے قیاسی مجتہد بن سنا نہیں کی رائے کے خلاف ہے کسی ایک کے ساتھ
 جو متفق نہیں ہے تو یہ قیاسی باطل ہوگا مگر یہ شرط غریب نہیں ہے بلکہ اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مجتہد اثنی عشری اور متاخرین
 مجتہد بن سنا نہیں ہیں سے کسی ایک کی تعلیم ضروری ہے لیکن حقیقت یہ کہ اس میں نہیں ہے اصل صورت حال یہ ہے کہ مجتہد اثنی عشری
 و متاخرین سنا میں قیاسی و اجتہاد کو استعمال کر رہا ہے اس کی صورت میں ہیں ایذا اس مسئلہ کو مجتہد بن سنا نہیں کی مختلف اور
 آج بھی ہوگی برعکس آج بھی صرف ایک رائے آتی ہے کہ قیاسی میں کوئی شرط نہیں ہے کہ مجتہد اثنی عشری کی رائے سے متفق
 کی رائے سے متفق ہو کیونکہ رائے سنا نہ گذری ان کی ہے صرف ایک رائے ہے مجتہد اثنی عشری کے خلاف کر سکتا ہے اگر
 مجتہد بن سنا نہیں کی آراء یا عقلی ہیں مگر وہ صورت میں ہیں یہ تو تمام مجتہد بن سنا کی آراء ایک ہی رائے سے متفق ہوگی یہ بلکہ مجتہد بن
 رائے مختلف ہوگی اگر خاص اور متفق ہیں تو کیا مجتہد بن سنا نہیں کی آراء یا عقلی ہیں مگر وہ صورت میں ہیں یہ تو تمام مجتہد بن سنا کی آراء ایک ہی رائے سے متفق ہوگی یہ بلکہ مجتہد بن
 عقلاً رائے یا عقلی یا ایمانی انداز کے خلاف ہوگا جس سے مجتہد بن سنا نہیں کی رائے سے جدا ہو سکتا ہے تو انی اور اس کا قیاسی باطل ہوگا اور
 اگر مجتہد بن سنا نہیں کی آراء مختلف ہیں تب بھی مجتہد اثنی عشری متفق نہیں قیاسی ہے اور اس کے یہ عقیدہ کہ آج بھی نہیں ہے کیونکہ
 جب مجتہد بن سنا نہیں نے اس مسئلہ میں غور کر کے اپنی رائے رائے پیش کی تو کہ وہ انہوں نے اس پر احتجاج کر لیا کہ اس مسئلہ
 میں کسی بھی آراء کو پیش نہیں اس کے علاوہ کوئی آراء نہیں ہو سکتی اس کو یہاں تک کہ جب جانا ہے لہذا اب مجتہد اثنی عشری کا کیا
 قیاسی عقیدہ کہ آراء مختلف کے خلاف ہوگا اس سے مجتہد بن سنا نہیں کی رائے سے جدا ہو سکتا ہے تو انی اور اس کا قیاسی باطل ہوگا اور
 ساتھ میں سے کسی رائے کو پیش ہو اور ساتھ ساتھ مجتہد بن سنا نہیں کے خلاف ہو جائے گا یہ شرعاً تو مصنف نے اپنی کتاب میں ذکر فرما
 دی ہیں مگر یہ بھی شرائط ہیں مثلاً اگر وہ دلیل کتاب اللہ میں سے ہو اس لیے شرط ہے کہ وہ مطلوب الحقیقی ہو اگر قبول الحقیقی سے

اس نے کہ اگر عقل برائی فہم نہ ہو تو قوس پر خاص ہو جائے گا فہم نہ کے ساتھ کیونکہ فہم کہنے میں علم والا خاص نہیں اور
 اور جو کو یہ فہم نہ کے ساتھ ہے اس لیے مسائل کا فہم زیادہ کر دیا جائے گا اور قوس اہل مسائل فہم نہ سے بہتر و فہم نہ دونوں کو
 شامل ہے و قوله علی وجه التحقيق اس کے ساتھ کہ ان القصور ہے شہید ہوتا ہے کہ اگر چاہے اس نے قوس میں
 قیام کر کے فہم نہ اس میں داخل کر لیا ہے لیکن (علی وجه التحقيق) سے مجرم فہم نہ خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا قوس اہل مسائل
 الفہم علی وجه التحقيق نہیں بلکہ علی وجه تحقیق ہوتا ہے تحقیق و تقلید میں تاہم ہے معصفت نے اس کے ساتھ کہ ان کی کہ جو فہم نہ کے معانی
 نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا قوس میں علی وجه تحقیق ہوتا ہے البتہ دونوں کی تحقیق میں فرق ہو گا کیونکہ قوس میں علی وجه تحقیق نہ ہو گا کہ
 اس کو اور اس وجہ کے ساتھ قوس اہل الفہم ہو گا اور مسئلہ کا قوس میں علی وجه تحقیق یہ ہو گا کہ اس کا قول مجتہد کے ساتھ قوس اہل ہو گا اور وہ
 اس کے قول کی حقیقت کا اعتقاد رکھے جو کہ هذا الذی ذکرناہ انما هو بالظن والی دلیل معصفت فرماتے ہیں کہ
 ہم نے مائل میں جو کہ تحقیق کلیہ سے نقل ہونے کے بارے میں ہمارے اس کے دلیل شرعی ہوتے۔ کہ بارہ میں بیان کیا ہے وہ
 راری تفصیل بالظن ان کی جس طرح (دلیل میں اداں خاص شرط ہوئی ظاہر ظاہر ہوئی وغیرہ) اب ہم ان مباحثہ شرابہ
 وغیرہ کا ذکر کر رہے ہیں جو تحقیق کلیہ سے نقل ہونے کیلئے ضروری ہے باعتبار قمر (اہل بالظن ان انعم والد اہل مادہ کی تحقیق کلیہ جب
 دلیل میں نقل ہو گا اور اس سے علم ثابت ہو سکے گا جب انوار حکم کا علم اور انوار حکم سے مراد اور جب مذہب حرست وغیرہ نیز اس
 بات کا علم بھی ضروری ہے کہ حکم کی انوار میں سے کوئی نوع دلیل کے انوار میں سے نہ ہو جائے نہ ثابت ہے کیونکہ مرصمیر
 دلیل سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کا دلیل کے انوار میں سے کسی نوع کے ساتھ خصوصیت ہوتی ہے اور حکم کی نوع ثابت ثابت ہے
 تاہم مسئلہ اور جب یہ حکم و دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ دلیل کی خاص نوع و دلیل ضمنی سے ثابت ہو گا اسی طرح وہ حکم جو
 عقوبت سے متعلق ہے ہر دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا اور وہ قیاس سے ثابت نہیں ہو گا اور جیسے معصفت نے مسئلہ بیان کی ہے کہ
 یہ غرضی اس حکم کیلئے طے ہے یہ حکم کی قیاس سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ قیاس سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح تحقیق کلیہ سے فہم نہ ہونے
 کیلئے ہم مباحثہ کا حکم بھی ضروری ہے جو حکم ہر کے ساتھ متعلق ہیں جو حکم ہر سے مراد نقل و تکلف ہے مسئلہ تکلف سے نقل کی انوار
 معصوم ہوں مبادت عقوبت منازعہ وغیرہ کیونکہ تکلف کے نقل کے اختلاف سے حکم تکلف ہو جاتے ہیں مثلاً تکلف کا فعل
 عقوبت میں سے ہے (حدود و قصاص) تو وہ قیاس اور دلیل نقلی سے ثابت نہیں ہو گا اسی طرح تحقیق کلیہ ہونے کیلئے ان
 مباحثہ کا حکم بھی ضروری ہے جو قیاس ہر کے ساتھ متعلق ہیں جو حکم ہر سے مراد خود تکلف ہے مسئلہ عقوبت کی معرفت کہ حکم نقل
 میں اہلیت ہے بالغ ہے یا عیسیٰ اسی طرح ان انوار میں معرفت اہلیت اہلیت ہے تاہم جن کی ہے۔ یہ حکم ثابت نہیں ہوتا
 کہ یہ قیاس مادی ہیں کہ اس کی ان مباحثہ کی معرفت اس لیے ضروری ہے کہ اگر تکلف کے اختلاف سے بھی حکم تکلف ہو

کئی نے اختیار کیا کہ در صنف نے ہوتا ہے میں یہ بات چوٹی کی تھی کہ بعض بعد میں تقیہ اور احتیاطاً مومن فقہ میں ذکر کیا
 ہے اور ان کا جواب یہ ہے کہ ان علماء نے خود شریعت کو ان کے عقاید کے باعث کفر و حشیت سے ترک کر دیا اور ہمارے پاس
 فقہ کے مسائل میں سے ہیں اور انھوں نے ہر ایک میں نو حجتوں کے قائل ہیں اور ان کا جواب یہ ہے کہ ان کے ذریعے سے عقیدہ و اعتقاد
 کی وضاحت ہے یہاں شرائط سے تمہیں اشیاء باہرہ احوال و اسرار کے مختلف پر یہ عقائد درست نہیں ہے کیونکہ معتقد
 نے یہ صورت بطور احتمال بیان کی ہے ورنہ قسم کے احتمالات متعدد ہیں علماء میں نزدیکہ عقیدہ کا قول والا بعد میں ہے کہ
 خداوند حق یہ قول عرض اور پند چاند نہیں ہے اور مرید عبارت ان الظاهر هذا یعنی من المجتہد الخ رائے ہے
 کہ انہی کا فی الواقع زیادہ رہا ہے بعد از شارع کیا تو ان میں ذی سبب لہذا بھی قائل انکال نہیں ہے کہ وہ بہت سے خود غائب
 ہوئے ہیں کہ یہ شخص ال کو بیان کرتا ہے اور اس سے پہلے کہ نے ان کو بیان نہیں کیا تھا اور ان طائفہ کو کوئی شخص بھی نہیں
 فرمایا تھا مگر فقہ میں بھی وہی قیاس سے ہے لہذا اس کو بھی عید کفر و حشیت نہیں ہے **قوله ولا يقال ان الله لا يعرض**
لشأن خلقه معنی ہے کہ نہ رسول و عامر قرار دیا جائے کہ تعریف میں تعزلی ہی حیرت کوئی پر ہے کہ یہ عرض بجا الی اللہ کی
 بجائے الی اللہ کی جگہ کہا جائے گا بعد از شارع بیان کردہ یہ ہیں کہ عقیدہ رسول فقہ کے ذریعہ میں ایک عقیدہ تو صحیح ہے
 لیکن کسی عقیدہ میں کئی عقائد کیونکہ عقائد کا کلام اور دوسرے جانے کا ہے اور عقیدہ کا کلام ہمارا اور دوسرے نہیں ہوتا
 بلکہ تو ان عقیدے سے پہلے میں ان کا تصنیف میں لکھا تھا کہ **قوله علم انه يبيح في هذا العلم من**
الانثى يعنى احوالها قرطبی شارح جواب دہن۔ سوال یہ ہے کہ یہ حق کی مہاجر عقیدہ ہے فی هذا العلم من الانثى
 لا حکام۔ یہ صورت یہی ہے کہ بعض فقہ میں اس اور دوسرے حکام سے بحث ہوئی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کہ انہی اور ان کے حکام
 رسول فقہ۔ بعض میں مذکور ہے کہ ان میں بعض فقہ میں کی جائیگی بلکہ اس سے جائز ہے بحث کی جاتی ہے
 شارح فقہ زانی جواب دہن ہے کہ ان میں بعض فقہ میں ہے ان میں احوال اور دوسرے احوال اور حکام کے اصول فقہ میں
 احوال اور دوسرے بحث کی جاتی ہے اس قسم کے اصناف کا مذکور عبارت قوم میں شرعی ذریعے سے ظاہر انکال۔ **قوله فموضوع**
هذا العلم المراد بموضوع العلم شارح فقہ زانی۔ معنی کی تعریف کہ اس میں کسی علم کا موضوع اور اس کی ذاتی
 ہے اس کے موضوع ذاتی۔ اس میں بعض بحث کہ اس میں شامل الطلب کا موضوع دون انسان ہے کہ انکال اس میں دون انسان
 کے موضوع ذاتی سے بحث کی جاتی ہے و المراد بالعرض ههنا ان عبارت میں عرض کی تعریف کی جاتی ہے بعض
 عرض کی تعریف ذرا عرض والی اور بعض غریب یہ ہے۔ عرض دہے بعض کی حقیقت سے خارج ہوا اور اس میں پر محمول ہو گیا
 عرض میں درج اس کا ہوا مضبوطی ہے ایک فقہ کی حقیقت الہی میں بعض اہل علی میں عقیدہ اور مدارالذات میں عرض کی

اس فن کا بھی موضوع ہے (۲) کبھی موضوع مسئلہ کے موضوع کی انواع میں سے کوئی نوع ہوگی جیسے نامہ وغیرہ اور جو ب
 بغیر کبھی مثبت کے ہے اثبات وجوب عرض ذاتی ہے یہ محمول ہے لام پر اور لام یہ کہ کتاب اللہ کی انواع میں سے ایک نوع ہے
 (۳) کبھی موضوع مسئلہ بھی موضوع علم کے عروض ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی ہوگا اور محمول بھی عرض ذاتی ہوگا مثلاً العام
 بغیر القطعی بغیر مثبت کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی واقع ہو رہے العام کہنے اور العام بھی عرض ذاتی ہے کتاب اللہ کیلئے (۴)
 کبھی موضوع مسئلہ عروض ذاتی کی انواع میں سے کوئی نوع واقع ہوگی جیسے اعم الذی خص منہ بعض علیہ الطین بغیر مثبت
 کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی ہے اعم الذی خص منہ بعض کیلئے اور العام الذی خص منہ (عام مخصوص منہ بعض) موضوع کے
 عروض ذاتی (مطلق عام) کی ایک نوع ہے کیونکہ عام کی وہ قسمیں ہیں مخصوص منہ بعض اور غیر مخصوص منہ بعض خلاصہ یہ کہ
 عروض ذاتیہ مسائل کے کمالات تین نے اور موضوعات کی چار صورتیں ہیں۔ ۱۔ وجميع مباحث اصول الفقه
 شارع فلتأني فرغ، تے ہیں کہ اصول فقہ کے تمام مباحث عروض ذاتیہ کو ثابت کرنے کیلئے ہیں اولہ کیلئے ہر احکام کیلئے اور
 کیلئے اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہیں احکام کیلئے اور احکام کہتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہیں اولہ ہیں باری صلی اللہ علیہ وسلم کی اس فن
 کے جتنے مسائل ہیں ان سب کے کمالات اثبات ہوں گے و ثبوت ہوں گے یا وہ چیزیں ہوگی جو ثابت اور ثبوت میں کوئی
 عرض ہوگا لہذا اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہو گئے اولہ باری حیثیت کہ وہ ثابت احکام ہیں اور احکام باری حیثیت
 کہ وہ ثابت ہیں۔ فان قلت فما بالہم عرض ایہ اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ اول کل چار
 قسم ہیں کتاب سنت اجماع قیاس اصولی حضرات ان چار میں سے اجماع اور قیاس کو اپنی اصول فقہ میں داخل کر کے ان کے
 مثبت احکام ہونے کو اذہ سے ثابت کرتے ہیں اور اصول فقہ کے مسائل میں سے یہ کہہ کر تے ہیں لیکن قرآن اور حدیث کے
 مثبت احکام ہونے کو اصول فقہ کے مسائل میں سے نہیں جانتے اس کی کیا وجہ ہے فرق یہوں ہے یا تو تمام کے مثبت احکام
 ہونے کو اصول فقہ میں درج کر کے ثابت کر لیا جانا چاہئے تھا یا پھر کسی کو بھی ذکر نہ کیا جاتا نیز یہ اشکال بھی اذہم آئے گا کہ اجماع
 اور قیاس اولہ اور بعد میں سے ہیں جو کہ اس فن کا موضوع ہیں اور ضابطہ یہ ہے موضوع کی ذات سے اس علم میں بحث نہیں کی جا
 سکتی تو اصولی حضرات اجماع اور قیاس کے اثبات احکام سے بحث کیوں کرتے ہیں یہ تو ضابطہ مسلمہ کے خلاف ہے جو ب
 اشارہ مختصراً فی جواب دے رہے ہیں۔ یہ فرق اس لیے ہو گیا کہ اصولی حضرات اپنی کتب میں ان مسائل سے بحث کرتے
 ہیں جو کسی اور نظر میں ہیں اور جو مسائل بدیعہ ہیں ان سے اصولی حضرات بحث نہیں کرتے کیونکہ ان کو اولہ سے ثابت کرنے
 کی ضرورت ہی نہیں ہے چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کا جہت اور جہت للکلم ہونا لازم ہے یا بھی ہے تھا جو ب ثبوت ہیں
 اعلیٰ اور جو ب مقرر (ثبوت) انی علم احکام ہونے کے اس لیے ان کو جہت کرنے کی ضرورت نہیں تھی لیکن اجماع اور قیاس کا

بحث اول بحث حکم ہونا نفعی اور کسی خاص پر نہ نفعی نہ درست نمی آید یا اصولی فقہ است لان کو اصول فقہ کا مسئلہ یاد کران سے بحث کرتے ہیں جس طرح کہ کتاب اللہ سے قرآنہ شلاہ درست سے خبر واحد کا ثبوت لکھم ہوں نفعی ہے اس کا ثبوت للکھم اہل اصول فقہ میں ثابت کیا جاتا ہے اس مقام پر دونوں میں فرق ہو گیا ہے اس سے دوسرے اشکال کا جواب بھی ملے گا یا نہ ملے گی ثابت سے بحث آئیے بخود کی اور باضروری کی جا رہی ہے کیونکہ جب تک معرفت ذات حاصل نہ ہو معرفت ذات ناممکن ہے۔

متن توضیح

قرلہ فیبحث عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها معتبہا بآبہارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میں دو تہ جہ ہے جس کا تعلق اصول فقہ کی تحریف و اصلاح کے ساتھ ہے وہ ساقہ معلوم ہو چکا ہے یہ ایسا مقرر و مرتب ہے مقصد یہ ہوگا کہ جب اصول فقہ کی تحریف محرم بقوعد رہتا ہے اور قواعد سے مراد وہ فقہیہ کالیہ ہیں جو مسائل فقہ الکام فقہ پر مشتمل بنتے ہیں تو ان سے عدیت نہ ہو کہ اصول فقہ میں اصول اور احکام کے احوال سے اور ان کے اختلافات بحث کی جاتی ہے پھر یہ وضاحت فرمائی کہ سوال اول سے مراد ان کے عوارض ذاتیہ ہیں وہ تعلق جو کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرمادہ کہ اولاً فقہ ہے تعلق کا مطلب اول یہ ہے اور جو کی ضمیر رافع ائی انا ہے وہ تعلق ہیں وہ اصولی ہیں مصنف ان کو بیان کرتے ہیں (۱) اس تعلق کے دو دائرہ الازیمین کا اول ذہن مختلف یہ ہے مثلاً مصنف اب اول ان کے مسائل اور مقلد اول متفق و غیر متفق یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں ایک قواعد کے احوال سے بحث ہوئی اور دوسری ان اول کے بارے میں نہ ان کے بارے میں متعلق ہیں لہذا مختلف فقہ میں (۲) مصنف بھارت سے وہ اشیا مراد ہیں جن کو اولہ راجع کے ثبوت احکام سے ہیں کیونکہ جو تعلق ہے مثلاً بحث عن الاستعداد معصومہ سے مراد اصل دینی اثر کا دینی عمل غیر انقطاع غیر یقینیت خارج دینی میں تعلق نہیں بلکہ مناف اور اس کی قسم اشیا مراد ہیں یہ سب اول اور بعد کے معقولات ہیں یہاں معنی کہ ان کو ان سے شجرہ ملازم ہونے میں دخل ہے۔ واعلم ان العوارض الذاتیہ للادلة علی ثلاثة اقسام الخ چنانکہ احوال سے عوارض ذاتیہ مراد تھے وہ مصنف ان کی طرح تصریح فرماتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ کی جن قسمیں ہیں (۱) وہ عوارض ذاتیہ جو ان میں نہیں کہتے سمجھاؤ مقصود اصلی وہ ہے جس میں اس میں نہیں لیں عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہ عوارض ذاتیہ ہے اول وہ ثبوت للکھم ہو یا نہ ثبات اولہ عوارض ذاتیہ ہے مراد ان میں کہتے سمجھا ہوتا ہے اور اس سے بحث کرنا ان کی مقصود اصلی ہے (۲) وہ عوارض ذاتیہ جو ان سے بحث کرنا ان کی مقصود اصلی نہیں ہے لیکن ان سے بحث ہونا یقینیت کی جاتی

ہے کہ ان کو کھٹے سمجھا پہلی کے لحاظ اور ثبوت میں کافی تکرر و تکرر ہوتا ہے مثلاً وہاں کا حکام ہونا مشترک ہونا خبر ہونا اور مثلاً
 ذائقے سے مراد عبادۃ اللہ ہونا ذائقۃ اللہ ہونا اعتقاد اللہ ہونا حکم ہونا مفسر ہونا ظاہر ہونا وغیرہ ذائقہ یہ سب اول کے
 ہونا یعنی ذائقہ میں لگنے خود ثبوت سمجھا نہیں بلکہ ان کو کھٹے سمجھا میں داخل ہے مثلاً اگر دلیل عام ہوگی تو کس حکم کیلئے ثبوت ہوگی
 اگر مشترک ہوگی تو کس حکم کیلئے ثبوت ہوگا وغیرہ وغیرہ (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰)
 سمجھا ہونا نہ ہی وہ کھٹے سمجھا میں داخل ہوں مثلاً دلیل کا قدیم ہونا احادیث ہونا وغیرہ ثابت مراد مثلاً دلیل کا خلاف ہونا نریاضی
 ہونا معصیت ہونا باطل ہونا معصیت ہونا وغیرہ معصیت ہونا دلیل کے خلاف ہونا کفر ہونا مرکب ہونا وغیرہ یہ بھی اول کے ہونا
 ذائقہ میں لگنے نہ ہو کھٹے سمجھا میں داخل ہیں اور نہ ہی کھٹے سمجھا میں داخل ہیں **فالقسم الاول** معصیت ہونا نریاضی
 کی تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان اقسام میں سے پہلی قسم تقاضا ہے کہ محمولات واقع ہوں ہیں مثلاً ایک کتاب فیض
 ائمہ تصانیف یا ان ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے
 (۱) پہلی قسم تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے
 دوسری قسم ہے اور موضوع (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰)
 یہ جب ائمہ تصانیف یا ان ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے
 محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے
 ہے پھر معصیت فرماتے ہیں کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے اور یہ ائمہ تقاضا ہے کہ محمول بن رہا ہے
 اقسام میں (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰)
 عرض ذاتی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہے (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰)
 ہونا اصل ائمہ کے ساتھ فعل بھی کے ساتھ و نحوہ سے مراد مثلاً حکم کا حعلق ہونا فعل مجنون کے ساتھ یا فعل مجنون کے ساتھ
 وغیرہ ان سب کو کھٹے سمجھا میں لگنے ثبوت حکم میں داخل ہے کہ وہ ان کے اختلاف سے حکم میں اختلاف ہونا ہے (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰)
 دو عوارض ذائقہ نہ خود کھٹے سمجھا میں لگنے ثبوت حکم میں داخل ہے کہ وہ ان کے اختلاف سے حکم میں اختلاف ہونا ہے (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰)
 ہونا پہلی ذائقہ جو ہونا عوارض ہونا جو عوارض ذائقہ لفظ حکام کی قسم اول میں کے تقاضا کیلئے ہیں محمولات واقع ہوگی مثلاً تقاضا
 پیش کتاب ثبوت عوارض ذائقہ حکم کی قسم ہے اور اس تقاضا کیلئے محمول واقع ہو رہا ہے اور قسم ثانی بھی تقاضا کیلئے کے
 موضوع کی منفعت اور قید واقع ہوگی جیسے حکم اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعبادۃ جیت عمر احوالہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعبادۃ عوارض ذائقہ
 لفظ حکام کی دوسری قسم ہے اور اس کی منفعت واقع ہو رہی ہے اور بھی یہ عوارض ذائقہ خود موضوع تقاضا کیلئے ہیں جیسے اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بحث کی طرف راجع ہے جو کہ گزشتہ مباحث سے اخذ و مفہوم ہے۔ لیکن مشتق الی علی المصدر ہونا ہے اور مباحثہ میں ما سے پہلے متضاد بخلاف ہے یعنی عن احوال اجماع کیونکہ احوال ہی بحث مباحث ہوتے ہیں اس طرح فرمایا کہ حقیقی پہلی وغیرہ راجع الی الحکم ہے اور حقیقی ہائیکم سے مراد انکسار اور انکسار ہائیکم ہیں۔ واعلم ان قوله وينحق به يعقل اصرار میں چونکہ حقیقی بہ میں دو احتمال تھے تو مصنف ان کی تشریح کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے حقیقی لائق سے ہے اور یہاں لائق سے مدنی ہو سکتے ہیں (۱) لائق حقیقی البعد سے مدنی مجازی ہے اس مدنی کے مطابق مقدمہ جاریت یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں احکام کی بحث اور کے احوال سے بحث کرنے کے بعد ہوگی اور کسی بحث پہلے ہوگی کیونکہ احکام ان پر موقوف ہیں اس مدنی کے مطابق یہ بحث ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع اور یہ بھی ہیں اور احکام بھی اولہ سے بحث پہلے ذکر کیے جائیں گے اور احکام کے بعد بحث بعد میں ذکر کیے ہو جائیں گے جیسے کہ مذہب فقہ ہے (۲) لائق کا مدنی پہنچ یہ مدنی حقیقی ہے اس مدنی کے مطابق مقدمہ جاریت یہ ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع فقط اولہ ہیں اور اصول فقہ میں اولہ کے خلاف فرض اور احوال سے ہی اصلاح بحث کی جاتی ہے اور احکام سے جو بحث کی جاتی ہے وہ تبد ہوتی ہے کیونکہ اصول فقہ سے مراد اولہ و فرض ہیں لیکن اولہ میں مثبت التفکر ہونے کی حیثیت کا اعتبار فرمایا گیا لہذا اصل میں اصول فقہ انہی اولہ کو کہا جائے گا اور انہی میں بحث ہوگی اور جو مباحثہ اثباتی احکام متعلقات احکام ہیں وہ اصول فقہ سے خارج ہیں باقی معنی کہ ان پر اصول فقہ کا احاطہ نہیں ہوگا لیکن چونکہ وہ اس میں قبیل وکار تھے لہذا ان کو اصول فقہ کے مسائل کے تابع اور تابع ذکر کرنا کرنا کیا گیا اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ یہ متعلق کا موضوع تصورات اور تصورات ہیں اس حیثیت سے کہ وہ موضوع الی تصور والاعتقاد ہیں تو متعلق میں دو چیز الی کی بحث ہوتی ہے ایک تصور اور تصورات میں موصول اور دوسری تصور اور تصورات میں موصول الی تفسیر اصل بحث تصور موصول سے ہوتی ہے اور تاثر ہم سب سے کار جو بھی تصور تصورات میں موصول کے اجزاء کی طرف ہے تو یہ متعلق کا موضوع بنے گا اور تصور تصورات میں موصول ایسے کے مسائل اور تفہیم ہیں جنہ ان کی بحث تھا ہوتی ہے نہ کہ اصلاح اور نہ وہ موضوع میں داخل ہیں مثلاً یہ بحث کہ زیادت حد کا قبول کرتی ہیں اصل ایسی بحث ہے اسی طرح یہاں اصول فقہ میں بھی اولہ سے بحث اصلاح ہوگی اور احکام سے جو احوال مدنی کے مطابق اصول فقہ کا موضوع تھا اولہ ہوں گے احکام موضوع سے خارج ہوں گے یہی وجہ ہے کہ بعض سبب اصول میں مباحثہ ایک مذکور کر نہیں کیا گیا اور اس میں سے مباحثہ سے خارج قرار دیا گیا لیکن مصنف فرماتے ہیں احتمال اول صحیح ہے کہ مباحثہ احکام بھی اس میں سے مباحثہ میں داخل ہیں اور اولہ احکام دونوں کے علاوہ ذاتیہ سے اصلاح بحث ہوتی ہے اور دونوں ہی میں علم کا موضوع ہیں کیونکہ اصول فقہ سے مقصود معرفت فقہی ہے اور فقہ عام ہے احکام اولہ سے جائے گا اور احکام اولہ سے جائے گا تو وہ اصول فقہ کے مطابق ہوگا لہذا ہم بھی مباحثہ اصول فقہ میں داخل ہوں گے اور ان کا موضوع نہیں ہے کیونکہ اصول فقہ میں

مقصود یہی ہے کہ اول میں غور کر کے ان سے احکام کا تشہید کیا جائے تو قولہ وهو الحكم للفتح ماقی پر اس سے ایک
افعال کا جواب دے رہے ہیں افعال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا دلچسپ بہ الحکم ثنائیت بعد اول اول وهو الحكم کہ اول سے حکم
ثابت ہوتا ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ حکم سے کون سا معنی مراد ہے خطاب اللہ یا مثبت بالخطاب اگر آپ پہلا معنی مراد لیتے ہیں
تو یہ باطل ہے کیونکہ حکم معنی خطاب اللہ قدیم ہے اور اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اول سے ثابت ہے غلط ہے کیونکہ ثبوت مستلزم
حدوث ہے اور قدیم تو معنی قدیم مراد لے چکے ہیں جو پہلے سے ثابت وجود ہے بقایہ مراد نہیں ہو سکتا اور اگر آپ کہتے ہیں
نہکم سے مراد اثبات بالخطاب ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اثبات سے مراد وجوب حرمت وغیرہ ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ وجوب
نہی وغیرہ اول سے ثابت ہوتے ہیں حالانکہ یہ تمام اول سے ثابت نہیں ہوتے بعض اول سے ثابت ہوتے ہیں کتاب نہی
اجماع اللہ نہیں ہے تو وجوب وغیرہ کا ثبوت ہوتا ہے لیکن دلیل رقی قیاس سے حکم (وجوب نہی وغیرہ) ثابت نہیں ہوتا بلکہ
اس سے تو صرف حکم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ ظاہر سلسلہ گذر چکا ہے کہ قیاس ظہر ہے ثابت حکم نہیں ہے تو تمام اول کے بارے میں
کہنا کہ ان سے حکم ثابت ہوتا ہے غلط ہے بلکہ بعض سے ثابت ہوتا ہے اور بعض سے ظاہر مختلف جواب دے رہے ہیں کہ
یہاں دونوں احتمال صحیح ہیں اگر حکم معنی خطاب اللہ ہو یہ بھی صحیح ہے افعال یہ تھا کہ وہ قدیم ہے جب کہ ثبوت مستلزم حدوث ہے تو
اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت سے مراد ثبوت حکم میں افعال یا ثبوت مدعا ہے مقصد یہ ہے کہ ہمارے علم کے اعتبار سے حکم دلیل سے
ثابت ہوگا کیونکہ ہمیں حکم کا علم دلیل سے ہی حاصل ہوا ہے اگرچہ نفس الامری اور واقع میں وہ حکم قدیم اور پہلے سے ہی ثابت ہے
اور اگر حکم کا معنی اثبات بالخطاب ہو تو یہ بھی درست ہے اس پر افعال یہ تھا کہ ثبوت حکم تمام اول سے نہیں ہوتا کیونکہ قیاس ثابت
حکم نہیں ہے تو اس کا ہم جواب دیتے ہیں کہ ہم اثبات سے اثبات تطبیق مراد نہیں لیں گے بلکہ اثبات سے ظہر عن مراد ہوگا اور
مشہد یہ ہوگا کہ اول سے حکم ثابت ہو جاتا ہے یعنی حکم کا دلیل نہیں حاصل ہو جاتا ہے بلکہ اگر اس کی نسبت کتاب ذلت و اجماع کی
طرف ہوتی اس سے ظہر عن مراد ہوگا اگر قیاس کی طرف ہوتی اس سے ظہر عن مراد ہوگا اور ان ضوقض فی ذالک اس سے
مختلف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ اگر حکم کا معنی اثبات بالخطاب ہو تو اثبات
سے ظہر عن مراد ہوگا تو تمام اول کے تحقق یہ کہا جائے کہ ان سے حکم کا اثبات ہوتا ہے اس تاویں سے آپ نے
ذکرہ افعال کو ذکر عن کر دیا لیکن اس پر اور افعال وارد ہو گیا کہ اس صورت جمع میں انقیاد و الجواز لازم آئے گا کیونکہ ثبوت
ایک نقطہ سے اس کا معنی تحقق ہے اثبات علم یقین اور مجازی ہے اثبات ظہر عن آپ ایک ہی نقطہ سے معنی تحقق اور مجازی معنی
دونوں مراد سے رہے ہیں کیونکہ جب اثبات کی نسبت کتاب مشہد و اجماع کی طرف ہوگی تو اس کا معنی اثبات ظہر عن ہوگا جب قیاس
کی طرف ہوگی تو ظہر عن مراد ہوگا تو ایک ہی نقطہ سے معنی تحقق اور مجازی دونوں مراد لیے گئے ہیں اس کو جمع میں اطلاق و الجواز کہا

حادثہ ہے۔ نوکری باطل ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ یہ افکار لازم نہیں آتا۔ نوکری معنی جینی الکھدیجہ، ایجاد نہیں کرے جسے ہم علوم کا کارآمد لے رہے ہیں۔ کیونکہ ہم اثبات سے انحراف کر دیتے ہیں اب اس میں معنی تحقیق اور کچھ دبی و بول شامل نہ ہے۔ یہ نہیں کہ اگر نوکری سے انحراف ہو جو ہم دیکھ رہے ہیں تو یہ ثابت غم کا متعلق یعنی ہوگا کہ اگر نوکری سے انحراف نہ ہوگا۔ اس میں معنی چھڑی داخل ہوگی کیونکہ انحراف کا معنی نہ ہو بلکہ یہ ہے کہ ہم نے ایسا عقلمانی اولیٰ جس میں تحقیق اور کچھ دبی و بول شامل نہ ہوئے اس لیے یہ علم ہی نہ ہو کہ یہ معنی جینی الکھدیجہ، ایجاد نہ ہوگا۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ان يذکر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة مستغنی عن قسمی من حقوق نے دوستی نے ذکر کے تحت پیدا
معتنی بعد اولی الامر کا مفہوم پر تجرید کا مفہوم کی وضاحت اور ایک مباحث کے بعد بھی اس پر شرط قرار دینی دو اہمیتیں بیان کر رہے ہیں
پہلی (۱) اولیٰ یہ ہے کہ اگر کوئی مباحثہ اپنی حاصل ہے لہذا اس کو منع میں بھی مقدم ہونا چاہیے۔ (۲) دوسری یہ ہے کہ
اصول فقہ میں مباحثہ اولیٰ اور مباحثہ ثانیہ کے مباحثہ ثانیہ پہلے اور مباحثہ ثانیہ بعد میں آکر لیا جاتا ہے۔
فقولہ کما ان موضوع المنطق الخ سبب سے متنبہ ہیں کہ انھوں کو اصول فقہ میں اصل بحث دلت ہوئی
ہے اور ان کا مباحثہ کا مقصد اور غیثت لائق ذکر کیے جاتے ہیں اس کی نظیر بیان فی حقہ کہ منطق میں اصل بحث مومنین
ہوئی ہے لیکن اپنی مومنین الیہ سے بھی بحث ہوئی ہے شریعہ کی اصلاحی مباحثہ کرتے ہوئے کیے ہیں کہ منطق کا موضوع
چیزیں ہیں تصورات اور مقدمات سے لیکر منطق میں تصورات کے حوالے سے بحث کی جاتی ہے مثالی بحث ہوئی ہے کہ یہ تصور
حد ہے یا نہ تصور یہ تصور کیوں تک موصول ہو گا اس ضمن اس کے منطق پر بحث ہوئی ہے یہ ممکن ہے یا ناممکن کہ اس سے
حد یہ دم مریب کی ہو گئے اس طرح منطق میں تصور ہی کے اصول سے بھی بحث ہوئی ہے مثلاً یہ کہ حد ہے تاکہ وہ بالکل
تصور ہی کی طرح موصول ہو اس طرح یہ بھی بحث ہوئی ہے کہ وہ واقعی ہے یا محض تصور و فیض تخیل ہے کہ اس سے بحث مریب اور
خلاصہ اندازہ منطق کے حق مباحثہ ہرمان کی طرف راجع ہیں معلوم ہے کہ منطق میں اصل بحث تصور موصول اور تصور ہی موصول
ہے ہوئی ہے لیکن کبھی کبھہ منطق میں تصورات مومنین الیہ اور تصور ہی موصول الیہ سے بھی بحث ہوئی ہے مثلاً یہ کہ کیا جائے کہ
تصور مومنین الیہ ہیہ ہے لہذا تصور کو تصور نہیں کہنا چاہیے کہ جائے کہ تصور موصول الیہ مریب ہے محض اور فیض سے لہذا یہ حد کو قبول
کر کے اس طرح مومنین الیہ کہنا چاہئے کہ تصور کا نام تصور ہیہ ہے تو اس کی اسم کی ہر گئی درست نہیں اب یہ تمام مباحثہ تصور
موصول الیہ کے ساتھ متعلق ہیں جس سے اتباع بحث ہوئی ہے اور وہ ممکن ہے شریعہ میں ہر بار افراد سے ہیں کہ وہ مباحثہ فقہ
میں

جنس کے بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ حضور مرسس الیہ کے باعث ہیں جس کی بنا پر ان کے ان کو تصور موصول کے
مباحث کی طرف بھی راجع کیا جاسکتا ہے کہ اس طرح فقہیہ بنایا جائے کہ اگر یہ مصلحت ان کے سب دونوں پہلے اب اس صورت میں
مترتب اور یہ واحد کے خواص و اخص میں جائز کے اور تصور موصول کو اپنے فقہیہ یہ تھا تصور یہ واحد اب اس کو اپنے
اب کیا کہ اول مصلحت ان اخصیہ مصلحت مصلحت ان کے سب دونوں میں یہ مباحث بھی "مطلق کے مباحث میں سے ہو جائیں گی۔

قولہ لکن المصباح الخ شارح تفسیر الی ان عبارت میں موضوع اصول فقہ کے بارے میں اختلاف کو ذکر کر رہے
ہیں (۱) صاحب اس ثانی صاحب الاحکام نے کہا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع فقہ اولہ مرہب ہیں اور اصول فقہ میں احکام کے
انسان سے بحث نہیں کیا جائے گی بلکہ احکام کا صرف تصور کافی ہے اور یہ تصور اس لیے ضروری ہے تاکہ فقہ کا ثبات کیا جائے
اگر اپنے مذہب کے ہوں (۲) ان کی جگہ (۳) اگر غیر کے مذہب کے ہوں (۴) کیونکہ حکم کا ثبات بالذلیل یا غیر تصور
کے ممکن ہے اس لیے ضرورت ضروری ہے البتہ اس کی قطع یہ کہ اصول فقہ کا مسئلہ برائے کوئی ضروری نہیں
ہے (۲) اور مذہب یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ مرہب اور احکام دونوں ہیں یعنی مذہب تصور ہے اور اسی کو مصنف اور
شارح نے ذکر فرما دیا ہے شارح اس کے صحیح ہونے پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ جب ہم نے اولیٰ مرتبہ رجوع کیا اور ان
مواضع پر تو میرے نگاہ چار اہل ماصیہ کیجئے اور احکام میں رجوع کیا تو نظر پانچ اشخاص نظر پھر ہم نے ان مباحث میں غور نظر کیا
ہو اور ان کے ثبات لاء احکام ہونے کی کیفیت کے ساتھ تعلق پڑتے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ بعض احوال و مباحث تو اولیٰ طرف
راجع تھے اور بعض احوال احکام کی طرف راجع تھے ہیں یا کہ مصنف نے فقہیہ کا یہ کسی قبیل کے ضمن میں ہی کو فقہاء بیان فرمایا تھا
تو جب مباحث متعدد تھیں ثبات اولہ احکام میں سے بعض مباحث کا تعلق اولہ سے ہے اور بعض احکام سے ہے تو اصول
فقہ کا موضوع بھی اولہ احکام اور دونوں کو ذکر چاہئے تو اولہ کو متنازع ہے اور احکام کو اولہ ہے۔ یہاں تک کہ (۱) حکم بل (۲) دلیل اور سید
زوری ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مباحث اولہ اکثر اور اہم ہیں اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن اولہ کے
مباحث کا اکثر اور اہم ہونا ان بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ بالاصح و ذرا اشتغال کا موضوع ہیں چاہے اور احکام موضوع نہ ہوں
بندگی کو تسلیم ہے اور اولہ احکام اور دونوں موضوع ہیں البتہ اولہ کے مباحث اکثر اور اہم ہیں۔ **قولہ ان ارید بالاحکم**
هذا کلام لا حاصل له غرض شارح تفسیر الی حسب عادتہ مصنف یا اشتغال وار کر رہے ہے کہ مصنف نے جو ضمن میں یہ
کاہلی ہے کہ ذکر فقہیت مراد خطاب اللہ ہو تو ثبوت فقہ سے مراد ثبوت حکم میں اولہ و عبار غرض ہو کہ نہ کہ اس امر اور واقعہ میں
نہ کہ خطاب اللہ قدیم ہے اور کئی چیز سے ثابت نہیں ہو سکتا اگر صرف ماقیہ ثابت و قطعی ہو تو ثبوت حکم سے مراد فقہیت نہیں ہوتی
کیونکہ اگر ثبوت حکم امری مراد لیا جائے تو اولہ عبارت (کتاب سنت افعال) کو حکم کیلئے ثابت ہو سکتے ہیں تو اس ثبوت نہیں ملے

مظہر ہوتا ہے مصنف کی اس ساری تقریر اور سوالیہ جواب کا دار اور بنیاد اس بات پر ہے کہ اول شرعیہ ثبوت حکم، بول حالانکہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں کہ اول شرعیہ حکم شرعی کیلئے مصلحت نہیں ہوتی صرف مصلحتات اور نادات ہوتی ہیں۔ یعنی حکم کے ہم پر نشان بننے میں اس سے واقع اور نفس الامر میں غم و غمات نہیں ہوتا بلکہ اصل تو ثبوت قسم ذات باری تعالیٰ ہے لہذا جب اول شرعیہ سے حکم ثابت ہوا تو پھر یہ تاویل کرنا کہ ثبوت سے ثبوت علم مراد ہے یا غلط فہم مراد ہے یہ کام لا حاصل ہے اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا و لو علم تھا اول ہتھیار اور کر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اول شرعیہ مصلحتات امداد نہیں بلکہ محتاج ہیں ان سے حقیقہ حکم ثابت ہوتا ہے تو پھر بھی ان ہولیات کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ دلیل حاسنی یہی ہے کہ جو حکم ثبوت کے ثبوت کے حکم نفس حکم کے ثبوت کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ علم ثبوت اٹھکا کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ یہاں بھی اول حکم ثبوت حکم کا فائدہ دینا ہی لہذا اب یا غلط وار نہیں ہوگا کہ حکم یعنی خطاب اللہ مقدم ہے اور وہ مذکور ہونے کی وجہ سے دلیل ہے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ دلیل حادث ہے یا اشکال اس لیے وار نہیں ہوگا کہ ہم نے دلیل سے خطاب اللہ کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ نفس خطب اللہ تو پہلے ہی سے ثابت ہے ہم نے تو دیکھ کے ساتھ صرف اس کا علم ثابت کرنا ہے اس لیے اشکال نہیں ہو سکتا یا وہ سے زیادہ ہمیں یہ تاویل کرنی پڑی کہ علم نفس حکم کرنی پڑے کی بات ہے اور اب جائز اور ان دونوں مراد ہوں گے تاکہ یہ علم نفس اور عقلی دونوں کو شامل ہو جائے اور تمام اول میں نام نہایا مقصد یہ ہوگا کہ اول علم ثبوت تمام کا فائدہ دیتے ہیں خواہم نفس (وراک جائز) کا فائدہ دیں (کمانی اول کتاب) خود وہ علم نفس کا فائدہ دیں (وراک راجح) پسینہ کہ قیاس ہے اور مدارحاصات یہ تمام اٹھکا وہ اس مقصد یہ ہے کہ دلیل کا کسی شئی کے ثبوت کے علم کا فائدہ اور یہاں تک ہے جو خواہم مقدم ہو جو ثابت بھی اس میں کے ثبوت کے علم کا فائدہ دیتا ہے اس کا حکم ثابت ہوگا نفس حکم اس سے ثابت نہیں ہوگا اور آخر کار مصنف بھی اسی تاویل کی طرف مضطر ہوا ہے اس نے بھی علم مراد لے کر اس میں تقیم کی ہے۔ حیث قابل عقلی نریہ فی الکلیج ثابت العلم و علیہ الفطن و لیس مبی الدلیل مقصد یہ ہے کہ اگر حکم سے حکم حادث مراد لے لیں جیسے کہ مصنف کی کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے حکم کو ثابت بالغیب کے معنی میں کیا ہے تب بھی دلیل اس کی ذات کے نفس ثبوت کا فائدہ نہیں دے گی بلکہ علم ثبوت تمام کا فائدہ دے گی نفس ثبوت اور وجود خارجی صرف علم مراد ہے ہی ثابت ہوتا ہے مثلاً وجود خمس ثابت ہے وجود چھ دیکھتے ہیں ہذا یہ بحث اور دلیل واقع اور نفس الامر میں وجود نماز کیسے مفید ہوئی بخلاف اول شرعیہ کے اور وجود اور ثبوت کیلئے مفید نہیں ہوتی وجود حکم میں جانب اللہ ہوتا ہے یہ صرف اس کیسے علامت اور کفالی جتنی میرا جو ب اختیار زانی صاحب نے مصنف پر جواز اعتراض کیا ہے وہ فائدہ مصنف کی کلام لا حاصل نہیں ہے بلکہ مفید ہے سب سے پہلے ہم عرض کرتے ہیں کہ محتار زانی صاحب آپ کا محبوب مشغلہ جو کہ مصنف پر اعتراض کرنا ہے یہی شوق میں آپ اپنا

بانی بھی بھول جاتے ہیں کہ کونکے عمل از بس نور آپ یہ عبارت تحریر کیجئے ہیں **ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة**
لکونها الدلة مستقلة مثبتة للاحكام الخ نفسی تھمتہ الی ما ذکرہ فی قبل غیر ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ تحقیق
 معصیت مفید ہے کیونکہ معصیت کی تحقیق دو امر میں پہنچی ہے پہلی بات تو یہ ہے احکام کی نسبت اور شرعیہ کی طرف ہوتی ہے ثن
 والثقل متعذر یہ ہے کہ عرفان فقہاء و اصولیین میں اول شرعیہ کو مثبت احکام اور ثانی لفظ احکام کہا جاتا ہے (۲) دوسری بات یہ ہے کہ
 ثبوت علم سے مراد ثبوت نفس الامری (عقلی) کا اور واقعی نہیں ہے بلکہ ثبوت فی الجملة ہے جن دو باتوں سے اتنی بات ثابت ہوگئی
 کہ علم کی نسبت ہوتی ہے اول کی طرف اب سوال یہ پیدا ہوا کہ احکام کا ثبوت اول سے کس طریقہ پر ہوتا ہے اس کی تفصیل کی ضرورت
 فی معصیت نے وہی تحقیق و تفصیل یہاں فرمائی کہ اگر علم بمعنی خطاب اللہ ہو تو ثبوت علم اس اول سے مراد ثبوت علم ہر گاہ اور اگر علم
 بمعنی ما عین بالخطاب ہو تو ثبوت علم سے مراد ظاہر کن ہو گا لہذا معصیت کی یہ سزا ہی بحث اور حکام مفید ہے نیز شریعہ کا یہ دعویٰ کہ
 دلائل شرعیہ صرف امارات ہیں مفید ثبوت علم نہیں ہیں یہ نادر ہے بلکہ یہ اعلیٰ علیہ کا جہوز اور انشود ہے وہ اپنے اول کو قوی کرنے
 اور اول شرعیہ کو کمزور کرنے کیلئے کہتے ہیں کہ حارے اول تو مثبت ہیں لیکن اول شرعیہ اول حقیقیہ نہیں ہیں اور ثانی وہ مفید ثبوت
 انہم فی الواقع ہیں بلکہ وہ صرف ظن کا نادرہوتی ہیں یہ سب کچھ انہوں نے سوچتی تھی سازش کے تحت چمکدینے کا کیا تاکہ اول
 شرعیہ کو کمزور کیا جاسکے لیکن حار ایمان ہے دلائل شرعیہ قرآن و سنت خصوصاً احادیث خود رواہ اور احادیث مشہورہ اول حقیقیہ ہیں
 مثبتہ لفظ احکام اور مفید یقین ہیں اسی وجہ سے ان کا منکر کافر اور ظلمتی الزار ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ اول شرعیہ مفید یقین ہیں اگر
 عقلی ہو جسے اللہ تعالیٰ ان کے انکار پر اپنی بڑی سزا تجویز فرماتے لہذا عادل رحمہ اللہ علیہ اعدائے لیس اسلام نصیب۔



﴿متن توضیح﴾

واصلہم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعک بعض مباحثہا الذی لا
 يستغنی الخ معصیت فرماتے ہیں کہ جب میں موضوع اور مسائل کے مباحث میں پڑ گیا ہوں تو جو امر اور ہے کہ موضوع کے
 متعلق چند مباحث بیان کروں اگرچہ جن مباحث کا اس لن کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لیکن محصل اور طالب علم جن مباحث سے
 مستغنی نہیں ہو سکتا اس لیے غلہ: محصل کیلئے بیان کر رہا ہوں معصیت نے جن مباحث ذکر کی ہیں اور فتاویٰ حمیدہ علماء کے اقوال
 کے خلاف ہیں (الحمد للہ) کہ یہ ہے کہ علم واحد کیلئے مشہور موضوع ہو سکتے ہیں یا نہ معصیت فرماتے ہیں کہ علماء و محققین نے یہ فرمایا
 ہے کہ ایک علم کیلئے اشیاء مشہورہ موضوع میں کتنی ہیں یہ جاننا ہے اور لیکن یہ بیان کرتے ہیں علم غیب ایک علم ہے اس کے موضوع

ہو گیا ایک سال انسان اور دوسرا وہ کہ نہ کہ طغی میں ہوں انسان اور وہ یہ دونوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے بہت ہوا کہ طغی اندہ کیے اشیاء متعدد موضوع میں ملتی ہیں وہ عطف وغیرہ صحیح معنی اپنی تحقیق بیان فرما رہے ہیں کہ میرے نزدیک علی الاطلاق یہ کہنا کہ ہم کا موضوع متعدد ہو سکے ہیں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں طغی واحد کا موضوع اشیاء متعدد ہو سکتی ہیں اور بعض صورتوں میں جائز نہیں ہے والتحقق۔ جس معنی میں کہ تفصیل میں کہ رہے ہیں تحقیق یہ ہے کہ کوئی عطف (یعنی وہ چیز جس کے احوال اور عارضیات سے ہم میں بحث کی جاتی ہے) نہ ہو بلکہ وہ تکرار موضوع اور احوال سے خالی نہیں ہے یا تو کوئی معنی منفرد تھی الیٰ غشی آخر ہوگا (یعنی موضوعات کی چیزیں ہری ہوگی) جس کی اضافت اور نسبت ہوگی کہ اور کی چیز کی طرف یا موضوع اضافت میں الیٰ غشی ہوگا اگر موضوع اضافت میں الیٰ غشی آخر ہے تو یہ واحد اور نسبت میں یا تو واحد میں یا کوئی کے معنی میں داخل ہے دونوں معنیوں سے ثابت (ایسا ہوتے) یعنی بعض موضوعات میں واحد اور اضافت ایک اضافت (مضاف) سے دو کا درجہ کا اور ہر اضافت (مضاف) کے ساتھ ہر تمام کو اور یہ بات کا تعلق صرف ایک مضاف کے ساتھ ہوگا کہ جو ضرر کا تعلق دونوں مضافین سے ہے تو اس صورت میں واحد کا موضوع متعدد ہو سکتا ہے اور دونوں مضافین ہم کا موضوع دونوں کے مثلاً اصول نقیض میں کوئی مضاف (مضاف) اضافت میں الیٰ غشی آخر ہے کیونکہ اس میں اثبات اور تقسیم سے بحث ہوتی ہے تو اثبات اور منفی اضافت نسبت ہے الیٰ غشی کو اضافت میں الیٰ غشی آخر ہے یا ہے اور جو شرط میں اس اضافت (اثبات) میں فعل ہے اس میں سے بعض کا تعلق اور سے جیسے کوئی لغوی اشتراک الیٰ غشی اور بعض کا تعلق اطلاق سے ہے جیسے مجرد و مخلوق وغیرہ ہذا میں ہم میں دونوں کے احوال سے بحث ہوگی اور دونوں میں ہم کا موضوع نہیں ہے وہ بھی اور نہ وہ بھی اگر کوئی مضاف (موضوع) اضافت میں الیٰ غشی آخر ہے نہیں خواہ اس میں کوئی نہ ہو مضاف میں داخل ہے اور دونوں مضافین سے ثابت نہیں ہیں بلکہ ان کا تعلق صرف ایک مضاف سے ہے اس صورت میں موضوع طغی ایک ہوا کہ تعدد موضوع جائز نہیں ہے جیسے متعلق کا موضوع ایصال تصور الیٰ غشی آخر ہے اس میں بھی سے مضاف الیٰ غشی ہے کہ مضاف و منسوب ہے الیٰ تصور آخر لیکن جو موضوعات سے کہ مضاف کے ساتھ متعلق ہیں ان میں یہ کا تعلق تصور میں سے نہ ہو کہ واحد المضافین ہے (جیسا کہ) مضاف میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں) لہذا استفادہ کا موضوع صرف ایک ہو گا وہ ہے تصور ماضی ہی طرح اگر کوئی مضاف اضافت میں الیٰ غشی آخر نہ ہو کہ موضوع مفرد ہو تو جب بھی تعدد موضوع جائز نہیں ہے بلکہ موضوع واحد ہو کہ ایسے فہم کا موضوع ماضی اضافت ہے وہ ماضی کر رہا کہ میں صورت میں (۱) کوئی مضاف اضافت میں الیٰ غشی ہو اور جو ماضی میں مضافین ہیں اور یہ صورت تعدد موضوع جائز ہے (۲) کوئی مضاف اضافت میں الیٰ غشی (۳) ماضی ماضی میں مضاف المضافین ہیں اس صورت میں تعدد موضوع جائز نہیں (۴) کوئی مضاف اضافت میں الیٰ غشی واحد اس صورت میں بھی تعدد

موضوع جائز نہیں ہے لان استبعاد العلم بالغ سے مصنف عدم تعدد موضوع کی دلیل بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے علم کا اتحاد و اختلاف مسائل اور معلومات کے اتحاد اور اختلاف پر موقوف ہے اگر معلومات و مسائل ایک جیسے ہیں تو علم بھی واحد اگر معلومات مختلف ہیں تو علم بھی مختلف ہوں گے پھر مسائل اور معلومات کا اتحاد و اختلاف موقوف ہے موضوع کے اتحاد و اختلاف پر اگر موضوع ایک ہے تو معلومات و مسائل بھی ایک اور اگر موضوع مختلف ہے تو مسائل بھی مختلف اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی شخص کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی اس شخص کیلئے موقوف نہیں ہوتا ہے لہذا علم کا اتحاد و اختلاف موضوع کے اتحاد و اختلاف پر موقوف ہوگا اب اگر ایک علم کے موضوع متعدد ہوں تو تعدد و اختلاف موضوع نقضاً کرے گا تعدد و اختلاف علم کا محال بلکہ ہم تو اس کو علم واحد فرض کر چکے ہیں اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ علم واحد کیلئے صرف ایک موضوع ہوگا ایک سے زیادہ نہیں کیونکہ اختلاف موضوع سے اختلاف علم واجب ہے وان اراد سے اشکال کا دفع ہے کہ کوئی شخص کہتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ اختلاف تعدد موضوع سے علم متعدد ہو جاتا ہے قائلی تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم ایک علم کے بارے میں یہ اصطلاح بتا رہے ہیں کہ وہ علم واحد ہے تو ہماری اصطلاح کے مطابق تعدد علم واحد ہے اگرچہ اس علم کے مسائل و معلومات میں کوئی جہت مشترکہ نہ ہو اگرچہ موضوع متعدد بھی کیوں نہ ہوں لہذا یہ کہنا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم واجب ہے صحیح نہیں۔ مصنف نے جواب دیا کہ اگر کوئی شخص ایسی اصطلاح بتا رہا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ مسائل و معلومات کے اختلاف کے باوجود اس علم کو واحد قرار دینا جائز نہیں کی جہت مشترکہ کے اس کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے لہذا یہ اصطلاح معتبر نہیں ہے۔ علیٰ فن لکنل سے دوسری دلیل مطلقان بیان کی اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے پھر تو ہر شخص کو اصطلاح ماننے کا حق حاصل ہوگا کہ وہ مختلف علوم کو جمع کر کے اصطلاح بنالے کہ یہ علم واحد ہے کیونکہ ان مسائل و معلومات کا کسی جہت واحد میں مربوط ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اب اگر کوئی شخص یہ اصطلاح بنالے کہ علم متعدد اور علم عند سب ایک ہی علم ہیں اور اس کے موضوع متعدد ہیں فعل مکلف اور مقدار تو آپ کو اس کی بات ماننی پڑے گی کیونکہ ہر ایک اصطلاح بنانے کی آپ نے آزادی ارادے کی ہے۔ وہاں اور دعوا میں الخطیئہ سے مصنف مجبور تحقیق کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو علم طب کی نظیر پیش کی ہے اور مست نہیں ہے کیونکہ علم طب کا موضوع واحد ہے وہ بدن الانسان ابویہ علم طب کا موضوع نہیں ہے بلکہ اس کے خواص و اشیاء میں سے ہے کیونکہ ابویہ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ کوئی روائی بدن کو صحت مند بناتی ہے اور کوئی روائی بیمار بناتی ہے تو ان ادویات کا تعلق انسانی بدن سے ہے لہذا یہ خواص و اشیاء میں سے ہیں نہ کہ موضوع سے یہ دلیل درست نہیں ہے مصنف نے تعدد موضوع کی تحقیق میں امتناضی شکی اس شخص کی کہ وہ ملخص بیان کی ہیں ایک اصل نقد کے موضوع اثبات الارادۃ للاحکام کی اور دوسری مطلق کے موضوع ایصال تصور والی تصور کی اس دونوں کا کشا بیان کرنے سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ان دونوں میں تعدد موضوع جائز ہے

بلکہ تعدد موضوع دل صورت میں نہ کرتے اور یہی صورت (ایسا حال تصور) میں تعدد موضوع جائز نہیں ہے اس صورت
وہاں نے ذکر کیا کہ ایک موضوع پر چند اشاعت ثانیاتی ہے لیکن ہوا میں ثانی من احد انھما میں ان دونوں کو کھٹا
پایان کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ دونوں کا تعدد متماثلت ثانیاتی ثانی آخر ہے (نقص لعل اللہ)

﴿شرح تلویح﴾

قوله واعلم هذه ثلاثة مباحث غرض شارح تفسیر زانی توضیح میں اس سے پہلے شارح نے یاد کر دیا ہے کہ ایک
مصحف نے جو تین مباحث ذکر کیے ہیں ان میں کا قصہ موضوع سے ہے پہلی بحث اس بارے میں ہے کہ ہر واحد کا موضوع
شعور اشیا، یعنی ہیں یا نہیں اور یہی بحث اشیت کے بارے میں جو موضوع میں ذکر کی جاتی ہے تیسری بحث ایک شے شعور
معلوم کا موضوع میں ممکن ہے یا نہیں بلکہ یہ تین مباحث مصنف کی اپنی تحقیقات ہیں جو کہ بہرہ تحقیق کی تحقیقات کے
خلاف ہیں مگر یہ عجیب منہا القاطر سے شارح نے فرما دیا ہے کہ جو شخص جو تین کلام سے اتفاق پہ وہ اگر مصنف
کی ان تحقیقات میں نظر کر لے تو وہ عجب انہی میں پڑ جائے گا۔ تیسرا صاحب عبادت شارح تفسیر زانی عجیب منہ القاطر
سے عامہ مدد الشریعہ پر حذر کر رہا ہے بلکہ اگر تفسیر میں نظر تصدیق کرتے تو اس کو لائق بدیدہ و عجب و معنی ہر
ما کے یہی دقتی ہر بحث میں اہل اہل سے بحث اہل کی تقریر سے خلاص تقریر ہے کہ علی الاطلاق تعدد موضوع دو صورتوں کا
ہو سکتا ہے پہلی تحقیق یہ ہے کہ یہاں میں صورت میں ایک صورت میں تعدد موضوع جائز ہے دوسری صورت میں جائز نہیں
ہے۔ تیسری یہ ہے کہ منہ فی العلم اضافہ میں الٹیکین ہوگی یا نہ ہوگا۔ اور اضافہ میں ممکن ہوا تو اس کی وہ صورتیں ہیں
یاد ہوا میں جن کو بحث میں میں غرض ہے ان میں سے بعض ثانی ہوں گے ایک اضافہ سے اور بعض ثانی ہوں گے میں انصاف
الآخر یہاں نہیں ہوگا بلکہ تمام ہوا میں ثانی ہوں گے ایک علی اختلاف سے اگر کوئی غرضات میں ممکن ہے کہ بعض ہوا میں
ایک مصنف سے پیدا ہو رہے ہیں اور بعض دوسرے سے تو اس صورت میں موضوع شعور ہوگا اور وہاں اختلاف موضوع نہیں
تھے جو یہ کہ اصول فقہ کا موضوع اثبات اور نہ احکام ہے یہ اضافہ میں ممکن ہے اسی بارے میں حیث اس منسوب الی الاحکام اور
وہاں جن کو اثبات میں اصل ہے بعض ثانی کی الٹیکین ہیں جیسے شعور شرکات اور تواریخ اور بعض احوال ثانی میں انھم
ہیں مثلا خصوصیت عبارت، فیم و ہذا ایسا موضوع شعور ہوگا اور وہاں مضامین (۱) اور احکام (۲) مسائل فقہ کا موضوع فقہ ہے
پہلی صورت ہے اور اس میں تعدد موضوع جائز ہے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کچھ اضافہ تو ہو لیکن وہ احوال جن کو
کچھ میں الٹیکین ہے وہ مضامین سے پیدا ہو رہے ہوں گے یا ایک ہی مضامین سے پیدا ہو رہے ہوں تو اس صورت میں ایک

ی موضوع ہوگا قعدہ موضوع جائز نہیں ہوگا جیسے منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور میں اختلاف بین شخصیات تو ہے
 (ایصال الی تصور آخر) لیکن وہ عوارض جن کو کثرت عد میں دخل ہے وہ صرف ایک مضامین تصور موصولت ناشی ہیں اور
 سب کا جو اسی حرف ہے دوسرے مضامین تصور موصول الی سے کوئی عارض ناشی نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے تقریر کی تھی
 موضوع بھی حرف تصور موصول بنو ہوگا یہ دوسری صورت ہے جس کو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا مصنف نے صرف وہ
 صورتیں بتائی ہیں (۳) اگر کثرت عد بالکل اضافت ہی نہ ہو تو بھی قعدہ موضوع جائز نہیں ہوگا بلکہ موضوع واحد ہوگا جیسے قعدہ کا
 موضوع فعل الفکف واجب حرمت وغیرہ یہی صورت ہے اس میں بھی قعدہ موضوع جائز نہیں ہے جیسا کہ یہ خلاف اور
 قعدہ موضوع واجب کرتا ہے اختلاف مسائل اور قعدہ معلومات کو اور قعدہ معلومات لازم کرتا ہے اختلاف اور قعدہ علم کو کیونکہ
 معلومات جب متعدد ہوں گے تو لازم علم بھی متعدد ہوگا اور معلومات سے مراد مسائل ہی ہیں تو نتیجہ یہ نکالے گا کہ اختلاف
 موضوع مستلزم ہے اختلاف علم کو جب موضوع متعدد ہوگا تو علم بھی متعدد ہوگا حالانکہ علم کو واحد فرض کیا گیا تھا تو بہت ہوا کہ
 جب علم واحد ہوگا تو موضوع بھی واحد ہوگا موضوع متعدد نہیں ہو سکتا بحسب المدعی قاعدہ اشراج فقہ زانی کی تقریر کے مطابق
 قعدہ موضوع واحد متعدد کے اعتبار سے یہاں تین صورتیں بنتی ہیں جب کہ مصنف کی تقریر کے مطابق دو شخص بنتی ہیں (۱) اگر
 کثرت عد اضافت بین شخصیں ہے تو قعدہ موضوع جائز ہے خواہ عوارض ناشی منکر الصافیوں ہوں یا منکر الصافیوں نہ ہوں
 کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع ایصال بھی قعدہ موضوع کی مثالی ہوگا جب کہ شارع کی تقریر کے مطابق یہ قعدہ موضوع
 کی مثال نہیں ہے بلکہ عدم تعدد کی مثال ہے (۲) دوسری شے کثرت عد اضافت تہہ و دونوں کی تقریر میں تین فرق ہیں (۱)
 مصنف کی تقریر و شقوق پر مبنی ہے فقہ زانی کی علی ثلاثہ شقوق (۲) مصنف کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع بھی متعدد ہوگا
 مثل موضوع اصول فقہ بخلاف تقریر فقہ زانی کی کیونکہ اس صورت منطق کا موضوع واحد ہوگا متعدد نہیں ہوگا (۳) مصنف کی
 تقریر کے مطابق قعدہ موضوع شرط بشرط واحد ہوگا و ہواں لیکن الموضوع اضافت بین شخصیں اور فقہ زانی کی تقریر کے مطابق
 قعدہ موضوع شرط بشرطین ہوگا (۱) اضافت (۲) ان کیوں عوارض مضامین اشراج فقہ زانی منکر الصافیوں و مضامین فلاخر و غیرہ
 نظر یہاں سے شارع فقہ زانی حسب عادۃ مصنف پر مبنی کر رہے ہیں لیکن اشکال کر رہے ہیں اعتراض
 اول اعتراض اہل کا ضابطہ مصنف کے وہ دوسرے ہیں جو اس نے متن میں ذکر کیے ہیں قعدہ و اختلاف موضوع مستلزم ہے
 اختلاف مسائل کو اختلاف مسائل مستلزم ہے اختلاف علم کو (بقعدۃ النانی) ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ
 اختلاف مسائل واجب کرتا ہے اختلاف علم کو اس خلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ ہادی مراد
 اختلاف مسائل سے کھڑے مسائل ہے تو ہم آپ کا مقدمہ چاہے چاہیں نہیں کرتے کہ اختلاف مسائل (یعنی کثرت مسائل) پر مستلزم

ہے اختلاف علم کو تک غائب رہی بات ہے نہ علم واحد کے مسائل کثیرہ اور کموں کی تعداد میں ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس علم واحد کے مسائل آپ کہتے ہیں کہ علم مسائل سے ہزار کی مراد مسائل کا علم تناسب ہے کہ مسائل کثیرہ ہوں اور وہ مسائل آپ میں مناسبت نہ رکھتے ہوں تو ان مسائل کا یہ اختلاف مستلزم ہے اختلاف علم کو تو ہم آپ کا مقدمہ ماننے پر مستحضر کرتے ہیں لیکن مقدمہ اولیٰ تسلیم نہیں کرتے کہ تعدد اور اختلاف موضوع مستلزم ہے اختلاف مسائل کو یہی معنی کہ اگر موضوعات متعدد اور کثیر ہوں تو مسائل بھی مختلف ہو جائیں اور ان کی آپس میں کوئی مناسبت اور ربط نہ ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ علم اور تعدد موضوع کی دو صورتیں ہیں (۱) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں اور ان موضوعات کثیرہ کا آپس میں کوئی تناسب اور ایک دوسرے سے کوئی ربط نہ ہو اس صورت میں بالحق تعدد موضوع مستلزم ہے تعدد اور اختلاف مسائل کو یہ موضوعات میں کوئی تناسب نہیں ہے تو مسائل میں بھی اختلاف ہو گا یعنی عدم مناسبت میں امر کی (۲) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں لیکن آپ آپس میں تناسب ہوں اور ایک دوسرے سے ربط نہ ہو اس صورت میں ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تعدد اور تعدد موضوعات مستلزم ہے اختلاف مسائل کو (یعنی عدم تناسب) بلکہ اس صورت میں جائز ہے کہ موضوعات کثیرہ و متناسب ہوں لیکن علم واحد ہو اور اس کے مسائل کا اختلاف نہ ہو بلکہ تمام مسائل آپس میں تناسب ہوں کیونکہ ہم نے تصریح کی ہے کہ اشیا کثیرہ و متعدد علم واحد کا موضوعات میں ملتی ہیں بشرطیکہ ان کا آپس میں تناسب ہو پھر تناسب کی دو صورتیں ہیں (۱) تمام موضوعات کثیرہ و متناسب ذاتی (جنس وغیرہ) میں مشترک ہوں مثلاً علم حدس کا موضوع نفس اشیا ہیں (۱) خط (۲) سطح (۳) جسم تعلیمی (خلع و غیرہ) میں یہ غیرو ذاتی میں مشترک ہیں ہوا ہے، مقدار، کہ سب مقدار سے متعلق ہیں درمقدار سے مراد کم متعلق اور لذات ہے کم یعنی مقدار پر اس کی درائیس ہیں (۱) کم متصل جیسے امداد (۲) کم متصل بغير کم متصل کی دو قسمیں ہیں (۱) قارہ لذات یعنی جس کے تمام اجزاء زمانہ واحد میں جمع ہو سکتے ہیں جیسے خط جسم تعلیمی وغیرہ (۲) غیر قارہ لذات یعنی جس کے اجزاء زمانہ واحد میں جمع ہو سکیں جیسے خود زمانہ ہے اس کے اجزاء، ذاتی زمانہ واحد خارج نہیں ہو سکتے اب یہ تینوں متعدد ہیں لیکن سب ایک جنس میں شریک ہونے کی وجہ سے آپس میں تناسب ہیں چنانچہ جس علم کا موضوعات ہیں (حدس) وہ علم واحد کہلاتا ہے (۲) اور ہر صورت تناسب کی یہ ہے کہ وہ تمام موضوعات کثیرہ کسی مرضی میں مشترک ہوں مثلاً علم طب کا موضوعات نفس اشیا، کثیرہ و متناسب ہوں (۱) بدن انسان (۲) اجزاء انسان (۳) اندر (۴) اذنیہ (۵) اجزئہ (۶) ارکان، اعضاء، مراد اخلاط اربعہ ہیں (۱) سودی (۲) صفراوی (۳) بلغمی (۴) سودی یہ تمام اشیا و کثیرہ و ایک مرضی میں شریک ہیں وہ ہیں ان کا منسوب الی الصمد ہوتا جو کہ اس علم کی فرضی ذات ہے اس سے ثابت ہو کہ اگر موضوعات متعدد ہوں اور آپس میں تناسب ہوں تو آپ تعدد جائز ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو حضرات تعدد موضوعات کے قائل ہیں وہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ان موضوعات کا آپس میں تناسب ہو جائے۔

تاسب کے کوئی بھی تعدد کا قائل نہیں ہے۔ اعتراض دوم ان میں یہ کہ جب ثابت ہو گیا کہ جو حضرات تعدد موضوع کے قائل ہیں وہ بھی سنی وحدت اور تاسب کی رعایت کرتے ہیں تو مصنف کا یہ قول کہ بھر تو پر قیاس کو اجازت ہوگی وہ اپنی اصطلاح بنائیں اور میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ علم و حد علم واحد ہیں ان کا موضوع متعین ہیں ایک فعل الملک اور دوم مقدار جبر کہ مصنف نے کہا میں ان اکل واحد ان ^{یصلح} طرح علی بن الحنفیہ والحدود علم واحد و موضوع شعبان فعل الملک والحدود ارض یہ قول مصنف بالکل باطل ہے کیونکہ جو بھی تعدد موضوع کا قائل ہے وہ تاسب بین الموضوعات اکثرہ کو شرط قرار دیتا ہے نیز تاسب کے ایسے ہی چند اشیاء کو لاکر ایک علم کا موضوع بنالینا کسی کے پاس بھی جائز نہیں ہے تو قول مصنف طوی ہے۔

اعتراض ثالث تم نے فرمایا اور ارض خلاصہ اشکال ثالث یہ ہے کہ مصنف کی کلام میں ناقص و قاصر ہے کیونکہ دعویٰ یہ کیا کہ تعدد موضوع باطل ہے لیکن جو دو مثالیں پیش کیں ان دونوں میں موضوع متعدد ہیں ایک مثال تھی کہ اصول فقہ کا موضوع تاملہ و ادا کا م ہیں اب اولہ سے مفہوم وکیل تو مراد نہیں ہے کیونکہ اصول فقہ کے مسائل کے جو نکولات ہیں وہ نفس مفہوم وکیل کے عوارض ذاتی نہیں ہیں بلکہ وہ اس وکیل کے مصداق ہیں (کتاب السنۃ، اہتمام، قیاس) کے اعراض ذاتیہ ہیں بعض اعراض ذاتیہ علی الاطلاق کوئی ایک وکیل کے ساتھ خاص ہوں گے بعض اعراض ذاتیہ کی دہلیزوں میں مشترک پائے جائیں گے بعض علی الاطلاق اور وہ اختصاص کا مستطب ہے تو اولہ سے یہ چار اولہ مر لینی جائیں گی فقہ اصول فقہ کے موضوع متعدد ہو گئے تو مثال دعویٰ کا کھنکس پیش کر رہی ہے وہی طرح مطلق کا موضوع بھی متعدد ہے ایک تصور اور دوسرا تصدیق تو یہ مثال بھی اس کے دعویٰ کے خلاف ہے تو دونوں مثالیں مصنف کے اپنے قول (عدم تعدد موضوع) کے خلاف ہیں۔ جواب! شاعر تھنا زلفی کے بتوں اعتراضات تو یہ ہر اعتراض کا جواب ذکر کیا جاتا ہے (۱) مسائل نے یہ سوال کیا کہ اختلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے کفر مسائل کا عدم تاسب تو ہم عرض کرتے ہیں کہ ہماری مراد اختلاف مسائل سے عدم تاسب ہے کہ اگر موضوع متعدد ہو جائیں تو مسائل کا اختلاف (عدم تاسب) ہو جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہی ہوتے ہیں اگر مسائل نہ ہوں تو مسائل کا اختلاف (عدم تاسب) ہو جاتا ہے اور اختلاف اختلاف علم کا موجب ہوگا اور مسائل میں سے ہر مسئلہ دو جزوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک موضوع ہوگا ایک محمول عام طور پر مسئلہ کا موضوع یا تو وہی موضوع علم ہوتا ہے یا اس کے انوع میں سے کوئی نوع ہوتی ہے اور مسئلہ کا محمول موضوع کے عوارض ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی ہوتا ہے اگر مسائل کے ان دونوں جزوں (موضوع اور محمول) میں آج میں تاسب اور ربط و احتمال ہے تو ان کا اتحاد وجہ ہے اتحاد علم کا اور اگر ان میں اختلاف اور عدم تاسب ہے تو وہ اختلاف ذاتی الموضوع ہو تو وہ اختلاف فی المحمول ہو تو ہر محمول کی مختلف ہو جائے گا۔ اب جس وقت مسائل کے محمولات واقعی ہوں اضافت خصوصہ کی طرف بعض ناشی عن احد الخاضعین ہوں اور بعض ناشی عن غیرہ ہوں تو اس وقت موضوع متعدد ہو

کا لیکن مگر بعد ہوگا یہ کہ چاہے وہاں مضامین کو موضوع بنانا ضروری ہے اس لئے اگر ایک کو نکالیا جائے دوسرے کو نہ جانے
جائے تو ترتیب باہر ترقی لازم کے حق اور افرامیک کے حالات اور فروعی ذاتی میں تاویل نہ کرے دوسرے کی طرف تعلق کیا جائے
تو کتاب تکلف ہے بذا وہاں مضامین کو موضوع بنایا جائے پھر آخر دیکھا جائے تو یہاں موضوع متحد ہیں لیکن حقیقت میں
موضوع واحد ہے وہ ہے اللغات میں اللغات واللغات ایہ (یعنی اللغات) لہذا جب موضوع واحد ہے تو مسائل اور
تعدادات کی جتنی مسائل اور متحد ہوں گے جو کہ ان سب کا جو تعلق ایک ہی شے کے مضامین کی طرف ہے ان کو تو یہ سب ایک ہی
موضوع کے سوال ہیں جبکہ وہ موضوعات کا کتاب ہے تو مسائل متحدہ سب ہوں گے اور ان کے اتحاد کی وجہ سے ہمیں
متحدہ دیکھنا تو اس سے مستحب کا قول ثابت ہو جائے گا واحد کا موضوع بھی واحد ہے اور جو اضافت میں الٹیمیم میں متحدہ نظر آتا
ہے یہ وہی انحصار ہے تو یہ لیکن حقیقت میں یہ تعداد نہیں بلکہ اس صورت میں بھی موضوع واحد ہے وہ ہے الاصلیہ الخ
شمارت قلنا تو ان کے بعد موضوعات پر داخل ویش کرتے ہوئے کہا کہ جو تعلق جسم لفظی ایک ہی میں مشترک ہیں بذا اس
کامب کی وجہ سے تعداد موضوعات بنائے تو عرض یہ ہے کہ یہاں قلنا لی کہ مفاصل وہ ہے طبعیہ نہ کہ موضوعات کا تعلق وغیرہ
نہیں ہے جسہ ہم چند سکا موضوع اس کی ہے (لکھ اسمع القادرات) لکھ وجہ وہ اس کے ہوں گے یہاں یہ تو موضوع نہیں
ہیں اور ان میں جس طرح تو موضوع کے لوازمات سے بحث ہوتی ہے اس طرح ان کے لوازمات کے لوازمات اور اس سے بھی
بحث کی جاتی ہے یہ بھی درحقیقت موضوعات کے لوازمات سے بحث ہوتی ہے مثلاً لکھ موضوعات اقلہ ہے لیکن تو اس میں
کے لوازمات اصل حرف کے لوازمات سے بھی بحث کی جاتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ لغوہ موضوعات اصل
حرف ہوں بلکہ موضوعات تکہ ہیں یہ وہ سب اس کے لوازمات ہیں ان میں طبعیہ طبعیہ سکا موضوع بھی واحد ہے لکھ ویش کہ
مشعل قورالذات شمارت کا اس کو تعداد موضوعات کی مثال نہ داریت نہیں ہے یہی طبعیہ شمارت سے لکھ لکھ کہ اس موضوعات تعداد
ہوں اور ایک عرض میں شریک ہوں تو اس تعداد موضوعات بنائے یہ بھی غلط ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ عرض سے آپ کی
نیر ہا ہے مطلق عرض یا ان کے خاص عرض اگر آپ کی مراد صحت عرض ہے تو پھر اس سے یہاں کہ لکھ ویش منہ میں درو اس کو بھی
ہم اندازہ اور یہ جائے کیونکہ تعداد موضوعات اصل و تکلف اور چند سکا موضوع کم حاصل قورالذات سے اور یہ دونوں عرض ہونے
میں شریک ہیں لیکن فعل تکلف بھی عرض اور لکھ ویش بھی عرض ہے ان میں سے کوئی بھی تو یہ نہیں ہے لہذا ان دونوں کا واحد
کہا جائے حالانکہ کوئی بھی ان کی وحدت کا کمال نہیں ہے اور اگر آپ عرض سے کوئی خاص عرض مراد لیتے ہیں تب بھی اس سے
نہیں ہے کیونکہ ہم جو مراد یہ جو صرف و تحقیق مرادیں الخیرہ چند عرض خاص میں مشترک ہیں وہ ہے ان کے موضوعات کا اتحاد
ہوگا۔ ان سب کی عرض و حالات انہما ازمن الخلفا واللتی ہے تو ان سب طوع کو ہم واحد کیونکہ یہ ایک خاص عرض میں

مشترک ہیں حالانکہ یہ بھی ابطالان ہے لہذا ثابت ہوا کہ اس قسم کا نسب احمدیہ کے لئے کافی نہیں ہے افسوس کہ اس کا جواب یہ ہے کہ چنانچہ دلائل کے بعد موضوع کو جان کر قرار دیا جائے بغیر کسی مناسبت کے تو پھر یقیناً ہر شخص کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فقہ احمدیہ کو ہم واحد قرار دے آپ کی طرح اور کسی قانون کے تحت اس کو نہیں گئے اعتقاد اظہار ثالث یہ تھا کہ کام صرف میں تضاد واقع ہے تو جواب یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ موضوع ان کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ میں بیان نہیں کیے جاتے بلکہ مفہوم کے جو معروضات ہوتے ہیں ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے مثلاً کلمہ خود کا موضوع ہے اس بات کو میں کہہ کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں بیان کیے جاتے بلکہ اس کے جو معروضات ہیں اس میں صرف ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسم فعلی حرف الخ کا موضوع بن جائیں بلکہ موضوع وہی کلمہ ہی ہو گا تو یہ مسلم بات ہے کہ مفہوم موضوع کے عوارض سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے انواع اور معارضات کے عوارض سے بحث ہوتی ہے اسی طرح اصول فقہ میں بھی مفہوم دلیل کے عوارض ذاتیہ سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے معروضات کتاب سنت اور عوارض قیاس کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے لیکن موضوع پھر بھی ایسی کتاب سنت وغیرہ مثال میں بھی تعدد موضوع نہیں ہے اس سے تراضی و تعارض فی کام اصعب لازم نہیں رہا۔

متن توضیح

ومنها انه قد تكرر المعيشية مع صفات مختلفة لموضوع مما سے بحث ہوئی کو جان فرما رہے ہیں حاصل بحث یہ ہے کہ اکثر موضوعات میں قید حیثیت ذکر کی جاتی ہے اور اس قید حیثیت کے دو معنی ہیں (۱) کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ شئی موضوع کا کیسے علم کا موضوع نہیں بن سکتی بلکہ وہ اس حیثیت کے ساتھ علم کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں معنی کہ وہ حیثیت موضوع میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جزء بنتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ موجود میں حیثیت از موجود علم الہی کا موضوع ہے یہاں کن حیثیت از موجود و الی قید حیثیت موضوع کا جزء ہے لہذا علم الہی میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی جو موجود کو موجود ہونے کے بعد لاحق ہوتے ہیں جیسے وحدت کثرت وغیرہ۔ چونکہ اس صورت میں حیثیت خود موضوع کا ایک جزء ہے لہذا جس طرح خود موضوع کی ذات سے متعلق اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی اسی طرح اس کی جزئی قید حیثیت کے بارے میں بھی اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ علم سمجھتا ہے کہ موضوع کی ذات اور اس کے جزئیات سے متعلق اس میں بحث نہیں جاسکتی بلکہ موضوع اور اس کی جزئی قید حیثیت کے عوارض ذاتیہ سے اس میں بحث کی جائے گی (۲) اور دوسری حیثیت کا یہ ہے کہ کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ وہ ان عوارض

ذاتیہ کیلئے جو اس میں کوئی سمجھا ہیں بیان اور وضاحت نہیں ہے جزہ نہیں تھی موضوع فقط فنی حیثیت لہذا اولیٰ ہے یا اس وقت ہوتا ہے کہ جب موضوع ایسا ہو کہ اس کے عوارض ذاتیہ کی متعدد انواع ہوں اور ایک علم میں اس کی ایک نوع کے عوارض ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہوں اس وقت موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا کر اس نوع کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور یہ وضاحت اور بیان کرتی ہے کہ اس علم میں جتنے عوارض ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہیں وہی نوع کے اعتبار سے ہیں اس کو حیثیت یہ کہہا جاتا ہے کہ لکھ یہ حیثیت موضوع کا جز نہیں ہے بلکہ بیان ہے اس لیے یہ خود بھی علم میں کوئی اور موضوع کے عوارض ذاتیہ میں شمار ہوگی مصنف نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) علم طب اس کا موضوع بدن انسان میں حیثیت اندھا دیکھا دیکھنا مرض ہے (۲) علم حدیث کا موضوع اجسام عالم میں حیثیت ان لحاظ شکا ہے ان دونوں علموں کے موضوعات میں جو حیثیت مذکور ہے یہ حیثیت کی قسم ذاتی یعنی حیثیت بیان ہے جو موضوع کے عوارض ذاتیہ کی نوع اور صحت کو بیان کر رہی ہے یہ حیثیت کی قسم اول یعنی موضوع کا جز نہیں ہے کیونکہ اگر یہ قسم اول میں سے ہوتی تو عوارض حیثیت سے علم میں بحث نہ ہوتی حالانکہ علم طب میں خود صحت اور مرض کی بحث ہوتی ہے اسی طرح علم حدیث میں خود عقل سے بحث ہوتی ہے معلوم ہوا کہ یہ حیثیت کی قسم ذاتی ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ ومنہا اللہ قد تذکر العیشیۃ النبعث الثانی فی تحقیق العیشیۃ غرض شارح توضیح میں اشارت کرتے ہیں بحث جاتی اس حیثیت کی تحقیق کے بارے میں ہے جو موضوع میں ذکر کی جاتی ہے مثالیں کہا جائے موضوع حدیث علم حدیث میں حیثیت کذا یہاں جو میں حیثیت کذا ہے اسی کی تحقیق کی جارہی ہے لفظ حیثیت سے حیثیت کی تحقیق معنوی کا بیان ہے کہ لفظ حیثیت اصل میں عروق مکان ہے جیسے جہت انجلس و جلس بعدہ اس کو کھتے اور اعتبار کے معنی کی طرف تعلق کیا گیا ہے بطور استعارہ جسے الٹکی و اعتبار الٹکی کے معنی میں مشغول ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے موجود اس حیثیت اندھا موجود کی من خدہ اندھا موجود و باعتبار اندھا موجود و الخیر لہذا کورہ فی الموضوع یہاں سے شارح حیثیت کی دو قسموں کی تفریق کر رہے ہیں جو مصنف نے متن میں ذکر کی تھی خلاصہ یہ ہے کہ موضوع میں جو قید حیثیت ذکر کی جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) کہی تو یہ حیثیت ان عوارض ذاتیہ میں واقع نہ ہوگی جو بحث معنوی نہ الٹکی ہیں (۲) کہی حیثیت خود بحث معنوی الٹکی ہوگی یعنی ان عوارض میں داخل ہوگی جس سے اس علم میں بحث کی جارہی ہے اس کی شارح نے مثال بیان کی کہ علم الہی جس کی تعریف یہ ہے کہ اس میں موجودات مجردہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اس کا موضوع موجود اس حیثیت اندھا موجود ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں موجود کے ان عوارض ملے بحث ہوگی جو وجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لٹکی ہوتے ہیں نہ کہ جو ہر ہونے

یہ عرض یا جسم اور نہ یا مجرد من الجسم ہونے کے اعتبار سے وہ عوارض جو موجود کو جوڑنے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں یہ ہیں حالت بننا معلول ہونا واجب ہونا ممکن ہونا قدیم ہونا حادث ہونا وغیرہ اسباب یہ حیثیت (دور) خود علم میں کھٹ نہیں ہوگا کیونکہ اگر خود یہ کھٹ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خود کو محمول بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا جائے اور موضوع خود موجود ہوگا اور موجود کیلئے اگر کوئی ثابت کرنے کا کوئی سبب ہی نہیں ہے تحصیل حاصل ہوگی (۲) دوسری قسم کی مثال (۱) مطلب کا موضوع جان الانسان من حیث اندہ صیغہ دیگر عرض (۲) دوسری مثال علم طبی کا موضوع جسم من حیث اندہ تحرک و ممکن ان دونوں مثالوں میں حیثیت عوارض کھٹ صحیح میں ہے کیونکہ علم طب میں صحت اور مرض سے کھٹ ہوتی ہے علم طبی میں خود حرکت اور سکون سے کھٹ ہوتی ہے فلفہ طب المصنف سے شارح شیعہ کھٹ مانی بیان کر رہے ہیں اور اس کو مصنف کی طرف منسوب کر رہے ہیں تاکہ اس پر اعتراض نہ کر سکیں مصنف اس طرف چلے گئے ہیں کہ حیثیت کی قسم اولیٰ موضوع کا جزو بنتی ہے اور جسم مطلق موضوع کا جزو نہیں بنتی بلکہ وہ جان بنتی ہے اور یہ وضاحت کرتی ہے کہ اس علم میں جو عوارض ذاتیہ کھٹ صحیح ہیں وہ عوارض ذاتیہ کی ایک نوع ہے متعلق ہیں اولیٰ کائنات جزو ماسک الموصوع سے اس حیثیت مانی کے جزو نہ ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ اگر جسم مانی بھی قسم اولیٰ کی طرح موضوع کا جزو بنتی تو پھر اس کی کھٹ اس علم میں جائز نہ ہوتی اور اس کو علم سے مسائل کے متعلق نہ بنا جائز نہ ہوتا کیونکہ علم میں موضوع کی ذات اور اسکے اجزاء سے کھٹ نہیں کی جا سکتی بلکہ ان کے عوارض ذاتیہ سے کھٹ کی جاتی ہے تو علم میں جان دونوں حیثیتوں سے کھٹ کر ماسک بات کی دیکھ رہے ہیں کہ یہ موضوع کا جزو نہیں بلکہ اس سے خارج ہو کر عوارض ذاتیہ میں ہے۔ وللقائل ان يقول عرض ضرر متعارف ذاتی عرض علی المصنف المصنف نے یہ فرمایا تھا کہ حیثیت کی دو قسموں میں سے قسم اولیٰ موضوع کا جزو بنتی ہے اور جسم مانی موضوع کیلئے بیان بنتی ہے شارح کہتے ہیں کہ قائل کیلئے حق ہے کہ وہ اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ قسم اولیٰ میں حیثیت کا جزو نہیں بناتے بلکہ موضوع کے موضوع بننے کیلئے قید جاتے ہیں سوال ایسا ہوا کہ قید بننے کا کیا مطلب ہے شارح متنازعہ مانی یعنی ان الیحد سے قید بننے کا مطلب بیان کر رہے ہیں قید بننے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عوارض جو کھٹ صحیح ہیں ان کا عوارض موضوع کو ذاتی حیثیت کے واسطے سے ہوتا ہے ایسا معنی کہ تمام عوارض کے عوارض میں اس حیثیت کا اعتبار دیکھ کر نہ ضروری ہوتا ہے اسی طرح حیثیت کی قسم مانی میں اس حیثیت کا حیثیت یا نہ کہنا جاتے بلکہ حیثیت تعقید یہ (موضوع کیلئے قید) بناتے ہیں جس طرح کام تو م سے ظاہر ہے کہ حیثیت قید موضوع ہے نہ کہ جان لہذا عرض القادحہ کا محب الہ المصنف اس حیثیت مانی کو موضوع کی قید جانے سے دو ناکہ سے حاصل ہوں گے (۱) ایک یہ کہ وہ اشکال رافع ہو جائے گا جو مصنف نے معن میں اراد کیا تھا کہ اگر جسم مانی میں حیثیت کو بیان نہ بنایا جائے بلکہ جزو بنایا جائے تو اس سے کھٹ کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے کھٹ کرنا اجزاء موضوع سے کھٹ کرنا

ہوگا جو کہ جائز ہے اب حیثیت کو قید بنانے سے یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کیونکہ اب کہا جاسکتا ہے کہ ہر موضوع کی جڑ سے بحث نہیں کر رہے بلکہ موضوع کی قید سے بحث کر رہے ہیں جڑ موضوع تو بحث سے خارج نہیں ہو سکتی لیکن قید موضوع بحث سے خارج نہیں ہے اسی کو شارح مختار نے اپنی عبارت میں ذکر کیا ہے کہ ممکن الوجود فی العلم عام میں جڑ ان موضوع (۲) قسم بندی میں حیثیت کو قید بنانے سے دو سرفاقد یہ حاصل ہوگا کہ وہ اعتراض جرمصنف پر وارد ہوا تھا ہم پر وارد نہیں ہوگا و اشکال یہ تھا کہ ضابطہ ہے کہ شکی واحد جو ممکن الوجود واحد ہو بالذات بالاعتبار و دوطول کا موضوع نہیں بن سکتا کیونکہ دوطول کے موضوع میں تضاد ضروری ہے خواہ تضاد ذاتی ہو یا اعتباری اب اگر مصنف کے قول کے مطابق قسم بندی میں حیثیت کو قید بنایا جائے تو پھر حیثیت نہ موضوع کی جڑ بنے گی اور نہ ہی قید بلکہ موضوع سے خارج ہوگی اشکال وارد ہوگا کہ شکی واحد جو کہ ممکن الوجود واحد ہے نہ خواہ تضاد آورد و طول کا موضوع بن جائے گی جنہوں نے تشریح طبع میں فی موضوع واحد و تضاد اعتبار لازم آئے گا جو کہ جائز ہے اور اگر وہی بات تسلیم کر کے حیثیت کو قید بنایا جائے تو یہ اشکال وارد نہیں ہوگا۔ مثال صرف کا موضوع ہے کہ حیثیت صرف ہوگا موضوع سے ممکن حیثیت الوجود الا عرب اب اگر حیثیت پر یہ تسلیم کر لی جائے تو صرف الوجود باقی رہے گا یہی صرف کا موضوع ہوگا اور خواہ کبھی تو تشریح طبع میں فی موضوع والاشکال لازم آئے گا اور اگر قید بنایا جائے تو اشکال وارد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں موضوع واحد نہیں ہوگا بلکہ ایک طرح میں موضوع متعین ہوگا قید اور دوسرے میں وہی موضوع متعین ہوگا نتیجہ اخرا یک علم میں موضوع میں اور قید کا اعتبار ہوگا اور دوسرے علم میں دوسری قید کا لحاظ ہوگا کی طرح دونوں میں فرق ہو جائے گا اگرچہ فرق اعتباری ہوگا ذاتی نہیں ہوگا لیکن فرق اعتباری بھی کافی ہے لہذا تشریح طبع میں فی موضوع واحد و تضاد اعتبار والے اشکال سے جان چھوٹ جائے گی جڑ وارد ہونے سے تصحیح حجازی کو تشریح طبعی عبارت میں اس انداز میں بیان کیا کہ ولزم يلزمنا ما لزوم المصنف من تشترك العليين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فلا مرد الال تفرق ذاتی یہ ہے کہ مصنف کی تشریح حیثیت اصل ہے اور انوں حیثیتیں موضوع کیلئے قید ہیں۔ کہ جڑ وارد نہ ہو۔ نیزہ اشارت مختار الی کا یہ اشکال بھی غلط ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ تفرق ذاتی صاحب از دہم یہ سمجھا دینا کہ جڑ وارد قید میں یا تفرق ہے حقیقت میں ایک ہونے کو کوئی فرق بھی نہیں ہے کیونکہ جڑ ہونے کا مقصد بھی یہی ہے کہ موضوع کے موضوع بننے میں اس کا لحاظ اور اعتبار کیا جائے گا اور یہی قید کا مقصد ہے تو تفرق ذاتی کے لغویں کا یہی معنی ہے کہ اسی جڑ کو بعنوان قید پیش کر کے نقلی عام پر اشکال کر دیا غرض اس میں علی صاحب المصنف مقصد الوحید الاشکال علی انہ لم یکن علی عطاء الامتثال نیزہ شارح کا یہ کہہ نہ کہ ہم بلا مبالغہ المصنف میں تشارك ان فی یہ بھی سمجھ نہیں ہے کیونکہ مصنف کی تحقیق یہی ہے کہ تشارك طبع میں فی موضوع واحد و تضاد اعتبار حجازی ہے قید و مصنف پر شارح کا یہ اشکال اتق ہے نعم ہر د الاشکال

جواب مشہور یہ ہے کہ یہاں تقدم یعنی علی نفسہ والی زوائی لازم نہیں آتی کیونکہ واسطہ اور ذی واسطہ کی مدد نہیں ہے بلکہ یہ
 ہی نفس ہے کیونکہ واسطہ (یعنی حیثیت تقید یہ ہے) سے مراد امکان اور استعداد ہے اور غرض اس سے کہ امکان اور استعداد اس
 مراد کی بلکہ خود ذات نفسی مراد ہے مقام تصور العجب بدن الانسان من حیث وجودہ والمراد یہاں میں میں حیثیت العیو
 ۱۔ امکان محبت اور مراد کالی مرض مراد ہے بجز اب اس محبت اور مرض کو مرضی ذات ہے سے بنایا جائے گا تو ان سے امکان محبت
 اور امکان مرض مراد نہیں لایا جائے گا بلکہ خود نفس محبت اور نفس مرض مراد ہوگی اسی طرح موصوعاً یعنی الجسم من یث فرادہ
 الاستیون من الجوانب المستور سے امکان المرضیہ امکان ممکن مراد ہوگا اس کو جب مرضی ذات ہے سے بنایا جائے گا تو اس
 بقیت نفس مرضیہ اور نفس ممکن مراد ہوگا تو مستبعد یہ ہوگا کہ نفس محبت اور نفس مرضیہ عارضیہ اور ہے بدن الانسان کو مراد
 (یعنی حیثیت) امکان محبت اور امکان مرضیہ خود واسطہ امکان محبت و امکان مرضیہ اور ذی واسطہ عارضیہ ذات ہے سے بنی نفس
 محبت اور نفس مرضیہ امکان محبت امکان مرضیہ اور ذی واسطہ اور ہے ذات کامل غرض ہے (ان قول
 الشیخ) و انما یؤید الحق رخصۃ علیہ (بلکہ تقدم یعنی علی نفسہ والی امکان لازم نہیں آئے گا۔ **والحقیق** سے شارح تفسیر لسانی
 جواب تحقیقی بیان فرماتا ہے جس میں ماضی جواب یہ ہے کہ موصوعاً کی تخریب یہ ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے
 اور بجز کبھی اس موصوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگادی جاتی ہے اور اس قید وقت کا مستبعد یہ ہوتا ہے کہ جب اس موصوع سے
 عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو قیادت بحث اس حیثیت کا ضرر ملتا ہے اور اعتبار کیا جائے بحث کرتے ہوئے اس حیثیت کو
 سرائے اور نہ نظر نہ کیا جائے اس کو نظر انداز کر دے حیثیت کی قید لگانے کو یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جتنے عوارض ذاتیہ ہیں
 ان کا مرضیہ اور لائق اس حیثیت کے واسطے ہو بلکہ قصد ہے کہ جب عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو وقت بحث اس
 حیثیت کا نہ لایا جائے خواہ ان عوارض ذاتیہ کا غرض اب اس حیثیت کے واسطے ہو یا نہ ہوا ماضی یہ ہے کہ ایک سے عوارض کی
 بحث ہمیں دور اور دوسرے ان عوارض ذاتیہ کا مرضیہ اور لائق موصوع سے مراد ہوا ان میں فرق ہے عوارض ذاتیہ کا مرضیہ اور لائق
 خاص ہے اور مرضیہ ذاتیہ کی بحث ہم میں یہ عام ہے کیونکہ جس عارضیہ کی بحث ہو اس سے اب اس سے کچھ ایسے بھی ہو سکتے ہیں
 جن کا مرضیہ اور لائق اس حیثیت کے دوسرے سے نہ ہو اب اس حیثیت سمجھو و مرضیہ ذاتیہ حیثیت کا عقلی بحث عارضیہ سے ہے نہ کہ
 مرضیہ اور لائق کیانچہ مستبعد یہ ہوگا کہ جب بدن انسان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بحث کرتے وقت اس محبت و مرضیہ
 ذاتیہ حیثیت کو ملحوظ نہ کیا جائے نہ ان عوارض کے مرضیہ اور لائق کے وقت اس مضموع محبت و مرضیہ کو ملحوظ نہ کیا جائے نہ مثلاً جب
 بدن انسان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو قیادت بحث اس حیثیت محبت اور مرضیہ کا ملحوظ نہ ہوگی اب ان خود محبت
 اور مرضیہ سے بحث کی جائے تو اس کی بحث کے وقت بھی تو محبت و مرضیہ کی حیثیت کا ملحوظ ہوا اور ملحوظ نہ کر ضروری ہے البتہ جب

اس صحت و صحت کا کوئی لہدن انسان ہو گا تو عرض کیے وقت حیثیت لفظ اور اس کے معنی ہوئی اور نہ مقدم شئی علی نفس و اما عرضی لازم آئے کی خلاصہ کام حیثیت والی چیز یہ بحث کی تید ہے کہ عراض ذاتی کی تو مقدم شئی علی نفس و اما مشکل اور نہیں آئے گا۔ تیسرا تاخر یہ کہ ام و زود و زود رائے شارح مختصرہ نے جو جواب حقیقی نقل کیا ہے کہ وقت ایک عارض ذاتی اس حیثیت کا لایا ضروری ہے یہ جدید حیثیت بیان کا مضمون ہے جس کا مختصرہ نے نقل کیا ہے کہ عراض ذاتی کو مصنف کی بات تسمیہ کر دی و ذی دان کا ان بالا مقررہ تو ہم عرض کرتے ہیں یہ تسمیہ ذاتی صاحب اگر آپ ابتداء ہی سے اسلاف کی تسمیہ کر لینے تو آپ کو ان تفکرات و الیفات کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا۔ واضح و قہوت یہ الزام ہے۔

﴿متن توضیح﴾

وسمها ان المشهور ان للشئی الواحد لا یکون موضوعا لعلمین یہاں سے مصنف بحث ثابت بیان کر رہے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ شئی واحد (جس کو خود بالذات و الاعتبار) اور دونوں ایک ہی موضوع کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں۔ جیسے کہ صاحب یہ ہے کہ شئی واحد طور متعدد کا موضوع نہیں ہو سکتی نہ کہ شئی واحد بالذات و الاعتبار و علمین کا موضوع بن جائے تو میں میں امتیاز نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ امتیاز بین العلوم موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے اگر موضوع واحد بن جائے تو امتیاز قائم نہیں ہو سکے گا مصنف یہ سمجھ رہے ہیں کہ شئی واحد کا علوم متعدد کا موضوع بننا کوئی مستحکم نہیں ہے بلکہ ممکن ہے ہر شے اس میں داخل ہو سکے۔ مصنف نے دو دلائل دیے ہیں (۱) امتیاز واحد کا علوم متعدد کیلئے موضوع بننا امتیاز ممکن ہے (۲) پر صرف محقق ممکن بنی نہیں بلکہ نفس الامر میں واقع بھی ہے مصنف اپنے دونوں دعوے دلیل سے ثابت کر رہے ہیں فان الشئی الواحد سے دعویٰ دل کی بات ہے تقریر مکمل یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی شئی، علموں کا یا کسی علوم کا موضوع بن جائے کیونکہ ایک ہی شئی (موضوع) کے عراض ذاتی کے کئی انواع ہوتے ہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک علم میں ایسی ہی موضوع کے انواع میں سے ایک نوع کے عراض ذاتی کو بیان کیا جاتا ہے اور دوسرے میں ایسی ہی موضوع سے کسی دوسری نوع کے عراض ذاتی کو بیان کیا جاتا ہے تو اس اعتبار سے موضوعات تو دونوں علموں کا ایک ہی موضوع ہیں۔ لیکن عراض ذاتی کے اختلاف کی وجہ سے وہ دو علموں میں میں مختلف ہو گئے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ کے پاس کیا دلیل ہے کہ شئی واحد کے عراض ذاتی متصور ہوتے ہیں مصنف فان الواحد الحقیقی سے جواب دے رہے ہیں انار سے پاس دلیل یہ ہے کہ واحد حقیقی (ذات باری تعالیٰ) مصنف ہوتی ہے صفات کثیرہ کے ساتھ یہ صفات کثیرہ ذات بذات خالی کے عراض ذاتی کہلاتے ہیں اور یہ صفت بذات خالی (عوامش) کہلاتی ہے اور اس کے ہیں (۱) بعض صفات حقیقی ہیں (صفت حقیقی

۱۱ ہے جو تھکا تھکا کسی کی طرف متعلق ہو اور نہ غیر پر موقوف ہو (۱) جیسے اللہ تعالیٰ کا حق ہو یا غیر ہو (۲) بعض صفات اضافیہ ہیں ۱۲ ہیں جو غیر پر تعلق تو موقوف نہ ہوں البتہ تھکا غیر پر موقوف ہوں جیسے غلبہ قہر و غیرہ (۳) بعض صفات ایجابیہ و تنہیہ ہیں مثلاً اللہ موجودی قادر اور (۴) بعض صفات سلبیہ ہیں مثلاً اللہ لیس بوجہ و لیس بمرض لیس بکاوٹ اس سے معلوم ہوا کہ واحد حقیقی کے معارض مختلف ہوں گے ہیں بجز اہل رب ہی کے کہ یہ تمام عوارض واحد حقیقی کے معارض ذاتی ہیں جو واحد حقیقی کو بالذات معارض الازلیق ہوتے ہیں یا کسی کو بھی مصنف و مکتب سے ثابت کر دے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ہے کہ تمام صفات باری تعالیٰ جو کہ عوارض ذات باری تعالیٰ ہیں یہ جو مرض ذاتی ہیں یعنی غیر واسطہ لاحق ہیں اگر آپ ہمارا دعویٰ تسلیم نہیں کرتے تو ہم کہتے ہیں کہ آپ ممکن شقوں میں سے کوئی شق اختیار کریں گے (۱) یا تو آپ کہیں گے کہ یہ تمام عوارض ذات باری کو معارض ہیں بجز کسی سے یہ باطل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی چیز نہیں ہوتی، واحد حقیقی کہتے تو اس ذات کو ہم جو بھی حصہ جس بھی ترکیب اور تعداد کو کہیں نہ کر سکتے لانہ محیطہ و نہ خارجہ (۲) یا آپ کہیں گے کہ یہ صفات ذات ہستی تعالیٰ کو معارض ہوتی ہیں کسی امر متصل کی وجہ سے تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ امر متصل کیا ہے یا جو واحد امر متصل کوئی امر سبائی ہو گا یا صفات ہستی تعالیٰ میں سے کوئی صفت ہوگی اگر صفات باری تعالیٰ کا لائق امر سبائی کی وجہ سے ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ذات تعالیٰ و تقدس کا اپنے صفات کے اعتبار سے احتیاج ذی الخیر اور استحکام بالظہر لازم آئے گا یہ نہ جائز ہے اور اگر امر متصل صفات میں سے کوئی صفت ہو تو ہر مطلب یہ ہوگا کہ یک صفت کا عارض الحق واحد حقیقی کو دوسری صفت کے واسطے سے ہوگا تو ہم دوسری صفت کے بارے میں سوال کریں گے کہ اس کا عارض الحق کیسے طرح ہے لہذا انہ بجز یا واحد امر متصل و سبائی کی وجہ سے ہے یا کسی اور صفت کے واسطے سے ہے لہذا انہ بھی باطل بجز ان کا جلال بھی واضح ہو چکا ہے اسی طرح امر سبائی کی وجہ سے لائق بھی نہیں ہو سکتا تو اس صفت کا لائق بھی کسی اور صفت کے واسطے سے ہوگا بجز ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا لائق اور صفت کے واسطے سے ہے بجز ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے تو آپ کہیں گے اس کا عارض اور صفت کے واسطے سے ہے تو یہ کاوی چلتی ہے یہ کی کہیں اور کوئی نظر نہیں آتی تو اس صورت میں تسلسل فی المبدأ لازم آئے گا مبادا موقوف علیہ کو کہا جاتا ہے تسلسل فی المبدأ کی یہی صورت ہوگی کہ یہ صفت دوسری پر موقوف ہوگی تو یہ دوسری مبادا بنے گی پھر یہ دوسری صفت تیسری پر موقوف ہوگی تو یہ تیسری مبادا بنے گی پھر تیسری صفت چوتھی پر موقوف ہوگی تو چوتھی مبادا بنے گی پھر یہ چوتھی پر موقوف ہوگا تو پانچویں مبادا بنے گی تو یہ سلسلہ چلا رہے گا جس کا نتیجہ تسلسل فی المبدأ کی صورت میں نکلے گا اور تسلسل ایک امر ہے لہذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ کہیں نہ کہیں جا کر یہی صفت کا عارض و لائق واحد حقیقی کو کسی اور صفت کی وجہ سے لیس ہوگا چنانچہ اس صفت کا عارض لہذا ہوگا یہی تمام دعویٰ تعالیٰ صفات کا

عروض لافاضل ہوتا ہے بلکہ لافاضل ہے جب ایسے وقت کا عروض لافاضل ثابت ہو گیا تو باقی میں بھی آپ تسلیم کر لیں کہ ان کا عروض بھی لافاضل ہے اگر آپ تسلیم نہیں کرتے تو ہم آپ کو پھر دلیل سے سوائیں گے (کما مر) ہم کہیں گے کہ ان کے مان لیں کہ باقی صفات کا عروض بھی لافاضل ہے اگر نہیں مانتے تو پھر آپ کہیں گے باقی کا عروض لافاضل ہے اس کا ابطال واضح ہو چکا ہے۔ باقی کا عروض اسرہا میں کیا کی وجہ سے ہے یہ بھی گفتا ہے (کما مر تصدیق) اگر باقی کا عروض اور صفت کے واحد سے ہے تو ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا عروض اور صفت کے واحد سے ہے تو پھر دلیل عقلی کی اہمائی لازم آئے گا بلکہ اس صفت کے بارے میں بھی آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کا عروض بھی ذات کی وجہ سے ہے تو پھر دوسرا عرض ذاتی ثابت ہو گیا یہی طریق ہم تیسری صفت کا عرض ذاتی ہونے میں معیاری دلیل سے ثابت کریں گے لہذا اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ تمام صفات باری تعالیٰ واحد حقیقی (اللہ تعالیٰ) کیلئے عروض ذاتی ہیں نیز اگر اس شخص سے صفات باری تعالیٰ کی کوئی صفت مراد لی جائے تو انکمال و بصر کی قریبائی بھی لازم آئے گی تو اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی کیلئے عروض متعدد ہیں کیونکہ صفات کی عرض میں بھرمان میں سے بعض عقلی ہیں بعض اضافی ہیں اور بعض ایمانی اور بعض علمی ہیں یہ سب عروض متعدد ہیں اور میں بھی (یعنی اب ہم مٹان سے عرض کرتے ہیں کہ واحد حقیقی تین علوم کا موضوع بن رہا ہے ایک علم میں نہ کی ایک نوع مثلاً صفات حقیقی کے اعراض ذاتی سے بحث ہو رہی ہے اور دوسرے علم شہادہ اور مری نور (صفات اضافی) کے بارے میں بحث ہو رہی ہے تیسرے علم میں تیسری نوع سے بحث ہو رہی ہے (مثلاً صفات ایجابی) تو یہ تین علوم مختلف ہیں جائیں گے اور ان سب کا موضوع ایک کسی ہے اور ہے واحد حقیقی اور وہ اب واحد حقیقی جو میں کل لایا جو واحد ہے ذات بھی اعتباراً بھی اس کے اعراض ذاتی متعدد ہیں اور واحد عقلی علوم متعدد کا موضوع بن سکتا ہے تو دوسری چیزیں تو لطیف و نازک نکلی ہیں۔ ویسکون تنصیر ہما یسبب الاخر اعراض سے مصنف دال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ جب آپ نے یہ ثابت کر دیا کہ شکی واحد باذات والا اعتبار علوم متعدد کیلئے موضوع بن سکتی ہے تو ہم عرض کرتے ہیں کہ اس صورت میں ان علوم متعدد کا اعتبار اور اختلاف ایک دوسرے سے کسی طرح ہو گا کیونکہ فیہا علم موضوع کے اعتبار اور اختلاف کیونکہ ہوتا ہے (ہم تو یہی کہتے چلے رہے ہیں کہ موضوع علم کا جائنا اس لیے ضروری ہے کہ اعتبار میں العلوم ہو سکیں) اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے علوم متعدد کا اختلاف موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے یہاں تو موضوع ایک ہے تو علوم کا آپس میں اختلاف اور امتیاز کی طرح ہو گا تو مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں چونکہ موضوع تمام علوم کا ایک ہے تو علوم کا امتیاز اور اختلاف موضوع کی وجہ سے تو نہیں ہو سکتا لہذا اور یہ صورت علوم متعدد کا اختلاف اور امتیاز عروض ذاتی کی بحث سے منہا کے اختلاف کی وجہ سے ہو گا کیونکہ ہر علم میں مختلف نوع کے عروض ذاتی ہیں ان کے بارے میں تو جس طرح علوم کا امتیاز اور

اختلاف موضوع کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح محمولات کے اختلاف کی وجہ سے بھی علوم کا آپس میں اختلاف ہو جاتا ہے اور محمولات سے مراد یہی مواردِ ذاتیہ ہیں، جس کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوعات کے اتحاد اور اختلاف پر منحرف ہے اور مطابقت سے مراد یہی مسائلِ علم ہیں اور مسائلِ مطابقت کا اتحاد اور اختلاف موضوعات کے اتحاد و اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اگر موضوع متحد ہے تو مسائل بھی متحد ہوں گے اگر موضوع مختلف ہیں تو مسائل بھی مختلف ہوں گے اور جو علم کہ موضوع ہوتا ہے اس علم کے مسائل کا موضوع بھی وہی بنتا ہے تو حاصل کلام یہ ہوا کہ علوم کا اتحاد اور اختلاف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے آپ ہم عرض کرتے ہیں کہ جس طرح معلومات اور مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح محمول کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے بھی معلومات و مسائل کا اتحاد و اختلاف ہوتا ہے اور یہ محمولات مسائلِ حیدر و حق اعرافِ ذاتیہ ہیں تو مصل یہ ہوا کہ کبھی عرضِ ذاتیہ کی وجہ سے بھی مسائل کا اتحاد و اختلاف ہوتا ہے اور جب مسائل کا اتحاد اور اختلاف ان مواردِ ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے تو علوم کا اختلاف اور اتحاد بھی انہی مواردِ ذاتیہ (محمولات) کی وجہ سے ہوگا لہذا ثابت ہوا کہ اگر عرضِ ذاتیہ مختلف ہوں تو علم بھی آپس میں مختلف اور متحد ہوتے ہیں اگرچہ موضوع واحد بالذات والا متباہریوں نہ ہوں ان لہذا **ابن الصلاح** سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ تمنا پر علوم بھی محمولات اور مواردِ ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے یہ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ تمنا پر علوم صرف موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے کیونکہ اصطلاحی ہی پر قائم ہو چکی ہے کہ اختلاف و اتحاد علم موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے تو جواب یہ دیا کہ لامتناہی الا اصطلاح آپ کی اصطلاح آپ کو مبارک اور ہم یہ اصطلاح مان لیتے ہیں کہ تمنا پر علوم جیسے موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے ایسے محمول کی وجہ سے بھی ہوتا ہے لکن دیکھ دلی **ابن علی** ان قولہم ان موضوع الصیۃ اللغۃ تک مصنف نے ارکان کو ثابت کیا کہ شیخ واحد کا علوم متعدد کہنے سے موضوع بننا ممکن ہے اب یہاں سے قدرتی نفسِ فلاسفہ کو ثابت کر رہے ہیں کہ تحقیق فرماتے ہیں کہ علمِ صحت کا موضوع اجسامِ عالم ہیں کن حیث ان لحاظاً اور نعم اسماء والاعمال کا موضوع بھی اجسامِ عالم ہیں میں حیث ان لحاظہ (علم اسماء والاعمال نفسِ طبعی کے اقسام میں سے ہے جس میں کئی کئی حیث ہوتی ہے پھر یہاں دو علم ہیں اور تحقیق اس بات کے کافی ہیں کہ دونوں علوم کا موضوع حتیٰ واحد ہے اور ان میں اختلاف اور تمنا پر محمولات یعنی مواردِ ذاتیہ کی وجہ سے ہے کیونکہ ان دونوں علوم کے موضوع (اجسامِ عالم) کے ساتھ ہر فرد حیثیت ہے وہ حیثیت بنانی ہے اس لئے کہ یہ قید حیثیت خود ان علوم میں ہو کر مٹا ہوتی ہے، اگر یہ حیثیت جزاء موضوع ہوتی (کہانی انقسم الاول) تو خود یہ حیثیت ان علوم میں ہو کر مٹا ہوتی ہے تو ثابت ہوا کہ یہ حیثیت بنانی ہے اور حیثیت بنانی کے متعلق گذر چکا ہے کہ یہ موضوع سے بالکل خارج اور جدا ہوتی ہے لہذا

موضوع و ادنیٰ مضمون کا لفظ اجماع ہے۔ اس سے تو اس سے دوسرا کوئی عبارت ہو گیا کہ ایک شخص دو مضمون کا موضوع بن جائے یہ واضح نہیں بھی عبارت ہے لہذا ان دونوں کا قیام صرف محمولات کی وجہ سے ہوگا ایک علم میں محمولات (مواضع اضافیہ) اصل کی حیثیت سے وہاں سے خود دوسرے علم میں محمولات ضعیف کی حیثیت سے ہوں گے۔

شرح تلویح

قوله منها ان المشهور للمبحث الثالث غرض اشارت تو اس شخص سے ہے کہ علوم مختلفہ کا موضوع واحد بالذات والاقتدار ہو سکتا ہے یا نہ اشارت کی ہے کہ جس طرح مصنف نے جواز تعدد موضوعات علیہ اعمام سے اجماع کی مخالفت کی تھی اسی طرح تباہ و تاراج نہ دینی موضوع واحد کے حجاز میں بھی مصنف نے تو اس کا ثبوت ہے جو ہر کامسک ہے کہ کسی واحد علم متعدد کا موضوع نہیں ہو سکتا یہ تو انہیں ہے مصنف فرماتے ہیں کہ جواز ممکن ہے مثلاً عقائد ممکن ہے اور نفس ہمارے میں بھی واقع ہے مصنف نے اپنے دونوں دعوے ثابت کیے اشارت ان کی تفصیل بیان کر رہے ہیں امثال الجوز سے دوسری جوار اور انہوں کی قرین ہے کہ کسی واحد بالذات والاقتدار کو موضوع متعدد لے لے موضوع میں شکی ہے کہ کدھ شکی و احتیاطاً عرض دانیہ متعدد (یعنی مختلف نوع کے) ہو سکتے ہیں لہذا جب دو شرا متعدد محوم کہیں موضوع بنے گی تو ایک علم میں اس شکی کے نواس میں سے ایک نوع کے گواہی دانیہ سے بحث ہوئی اور دوسرے علم میں دوسری نوع کے عرض دانیہ سے بحث ہوئی پھر رسول پر پیدا ہوا کہ جب موضوع متعدد شکی واحد ہے تو محوم کا شرا اور اختلاف ایسے ہوگا تو شرا و اختلاف ان میں کا جواب (یعنی اسلوب المصنف) اس سے ہے کہ اس میں صراحت نہیں ہے کہ یہ موضوع واحد ہے لیکن محوم متعدد و کائنات زبان کو عرض دانیہ کی وجہ سے ہوگا جو اس علم میں نہایت صحیح و محمولات میں سے ہیں بلکہ یہ طرح کا اتحاد اور اختلاف معومات و مسائل کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اور مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوع کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کہ تمام مسائل کے موضوعات واضح ہوتے ہیں علم ہے موضوع کی طرف اسی طرح مسائل کا اتحاد و اختلاف محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے یہ محمولات سے مراد یہی عرض دانیہ ہیں تو ان میں یہ ہوا کہ کبھی عرض دانیہ کے اختلاف کی وجہ سے بھی علم مختلف ہو جائے گا کہ یہ موضوع متعدد نہیں کیوں نہ ہو مثلاً موضوع واحد بالذات والاقتدار نہ لیا جائے اس کے عرض دانیہ کے انواع میں سے ایک نوع کو ایک علم متعلق بنا کر اس سے بحث کی جائے اور دوسری نوع کو ایک اور علم متعلق بنا کر اس سے عرض دانیہ سے بحث کی جائے اب یہ دو علم میں انہیں کے جو موضوع میں تو مشترک ہوں گے لیکن مستان یا اعتبار و قبول ہوں گے امثال الوقوع سے شرا و اعتبار دانیہ یعنی تالیف تو اس کی نفس الامری ثابت کر رہے ہیں کہ فلا صدق لغزات سے علم حصص کا موضوع اجماع مالم کہ جہت الشکل کو قرار

دیا ہے اور ہر عالم سے بساط مراد ہیں اسی طرح علم اسماء و العالَم کا موضوع بھی اجسام عالم کو قرار دیا ہے لیکن کن حیث
 اظہیر جو علم صحت اور علم اسماء دونوں کا موضوع اجسام عالم ہے اور ان کے ساتھ جو حیثیت ہے وہ ایسا ہے جو عرضی ذاتیہ کو
 کے بیان کیلئے ہے یہ بڑا موضوع نہیں ہے کیونکہ اگر یہ اپنے موضوع کی جڑ ہوئی تو بحث فی العلم نہ ہوتی حالانکہ یہ بحث فی
 العلم ہوتی ہے تو یہ حیثیت موضوع سے خارج ہے کیونکہ دونوں محمول کا موضوع اقلہ اجسام عالم ہوگا اور موضوع کے اعتبار سے
 ان میں کوئی تفریق اور اختلاف نہیں ہوگا البتہ محمولات کی وجہ سے اختلاف ہوگا علم صحت میں ان کے اشکال سے بحث ہوگی اور علم
 اسماء میں ہواشی سے بحث ہوگی تو ثابت ہوا کہ ان دونوں میں ممکن کا تفریق خارج مسمیات سما کی وجہ سے ہے اگرچہ موضوع
 واحد ہے تو دعویٰ ذاتی و عرضی تقسیم انہما بھی ثابت ہو گیا۔ و علم السماء والاعالم علم ہیں سے شارع اعتباری علم
 اسماء و العالَم کی تعریف کر رہے ہیں کہ علم اسماء و العالَم وہ علم ہے جس کے ذریعے سے احوال اجسام کی معرفت حاصل ہوتی ہے
 اجسام عالم سے ارکان عالم مراد ہیں اور ارکان عالم سے مراد مسمیات اور جو کچھ ان میں ہے اسی طرح اجسام سے مراد عناصر
 اور جوہر (پانی، ہوائی، آگ، زمین، آبیض، سیاہی) ان کی طبائع حرکات اور ان کے موضوع کو کونسا عنصر کہہ رہے ہیں ان سے بحث ہوتی ہے
 نیز اس علم میں اجسام کی صنعت (بندت) اور ان کو تہ بہ تہ تحرید کیلئے کی حکمت معلوم ہوتی ہے جو ممکن اقسام عنصر الطبعی بحر علم
 اسماء و العالَم علم طبعی کی ایک قسم ہے اور علم طبعی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس میں احوال جسم سے بحث ہوتی ہے من
 حیث تغیر (یعنی من حیث الحركات والسكون) اور علم طبعی کا موضوع جسمہ ممکن من حیث ان معرض التفرع ہے اس لئے کہ علم طبعی
 کا موضوع جسم محسوس ہے اس حیثیت سے کہ اس کو تغیر عارض ہوگا ہے یا ثابت حاصل ہوگا ہے اور علم طبعی میں جسم ممکن کے
 احوال کی بحث اسی حیثیت سے ہوتی ہے فقیر ابول نے اسی طرح ذکر کیا ہے شارع نے قسم لا یخفی سے وضاحت کی ہے
 کہ یہ بات بھی غلط نہ ہے کہ علم طبعی میں جو حیثیت ہے وہ خود کوٹ غما ہوتی ہے اور اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ حیثیت
 قید عرضی ہے یعنی یہ حیثیت عوارض ذاتیہ کے عارض ہونے کیلئے قید ہے وہم هذا حظیر یہاں سے شارع تفریق ذاتی
 و عرضی وضاحت کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں میں اشکالات وارد کر رہے ہیں لہذا اولاً اشکال اول کی تقریر یہ ہے کہ آپ کی بحث
 بالحدس کہشی و عدم غرض ہر دو کا موضوع ان سبکی ہے کا مدار اس بات پر ہے کہ حیثیت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو موضوع کی جڑ
 بنتی ہے اور دوسری قسم وہ حیثیت جو بیان بنتی ہے لیکن شارع کہتے ہیں کہ ہم اس پر پہلے اشکال کر چکے ہیں کہ یہ تقسیم حیثیت باطل
 ہے اور دونوں صورتوں میں حیثیت موضوع کیلئے قید ہے اس لیے شارع کہہ رہے ہیں وقت معرفت مافیہ لیکن ہم عرض
 کرتے ہیں وایضا نہ معرفت جواب فکر۔ و ثانیاً دوسرے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ معنی کا پتوں کہ جس مرتبہ انما علم
 و اختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اختلاف علم محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے یہ

ملاحظہ ہے بلکہ اتحاد اور اختلاف ہم صرف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے آتا ہے محققین حضرات صرف موضوع کو ہی بنایا جاتے ہیں اس کی تعلیل اس طرح بیان کی کہ جب محققین حضرات (اہل اعتدال نے) امرائے موجودات یعنی موجودات خارجہ کے احوال معلوم کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے ان موجودات نہ درجہ کے تفاوت کے نوع اور جنس متعین کیے پھر ان لوگوں نے انہوں کو موضوع بنا کر سب طاققت بشریہ ان کے متبع خواہش ذاتیہ تھے ان سب کو اس طرح ذکر کیا کہ ان سے بحث کی بجائی کہ اس کو موضوع بنائے ثابت کیا تو ان کو سائل ہر عہد حاصل ہو گئے اور یہ سب مسائل راجع ان لموضوع تھے اور موضوع کے احوال تھے تو موضوع کے اعتبار سے یہ مسائل متحد تھے اگرچہ محمول کے اعتبار سے تعلق تھے ذیاتی وحدت موضوع کے اعتبار سے اس میں کوہد و حذر قرار دے کر اس کی ایک تدوین کی گئی اور اس کا ایک مستثنیٰ رقم تجویز یا گیا ہے اور ہر ذیاتی کو اجازت دیدہ کی گئی کہ اس موضوع کے جو بھی احوال معلوم ہوں وہ ان کو اس علم کے ساتھ ملا دے کیونکہ ہر علم سے یہ معتبر ہو چکا ہے کہ اس علم کے موضوع کے متبع خواہش ذاتیہ ہیں جہاں تک طاقت انسانیہ محیط ہو سکتی ہے ان میں سے بحث کی جائے فلا معنی سے بحث سابق کا نتیجہ بیان کر رہے ہیں کہ بحث سابق سے معلوم ہوا کہ علم واحد کا متعدد صرف وہ ہے کہ ایک شئی یا چند تناسب اشیاہ کو موضوع بنا کر اس کے متبع خواہش ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دیگر خواہش کو طلب کر کے ان کے ساتھ ملا دیا جائے اور ہم کے قریب اور اختلاف کا لگنا معنی ہے کہ ایک علم میں ایک شئی (موضوع) کے احوال سے بحث اور دوسرے علم میں دوسری شئی کے احوال اور خواہش سے بحث اور یعنی یہ دونوں ممکن (موضوع) یا تو آپس میں متعارف بالذات ہوں گی یا نہ ان میں تو ہر اعتباری ہوگا پھر تغایر اعتباری کی چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ایک شئی کو ایک علم کا موضوع مطلقہ بنایا گیا پھر ای شئی کو دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا لیکن عقیدہ بالحدید کر کے دوسری صورت یہ ہے کہ کسی واحد کو موضوع بنایا گیا ایک علم کیلئے عقیدہ بالحدید کر کے پھر دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا کسی دوسری قیہ کے ساتھ عقیدہ کر کے اس اعتبار سے دونوں علموں کے موضوع میں تغایر اعتباری ہو جائے گا ہر حال اس ساری تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اتحاد اور اختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف پر مبنی ہے۔ **و تلک الاحوال معجولہ** یہاں سے شارح نے بیان کر رہے ہیں کہ محمول کے اختلاف اور خواہش ذاتیہ کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے علم کا اتحاد اور اختلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ خواہش ذاتیہ محمول ہیں ان کو طلب کیا جاتا ہے اور موضوع معلوم اور میں الوجود ہوتا ہے اور جو چیز تیار بین اصوم کی صلاحیت رکھتی ہے وہ معلوم ہی ہوتی ہے محمول چیز امتیاز میں معلوم نہیں کر سکتی تو موضوع ہی وہ ہے امتیاز میں معلوم کیلئے محمول تو خود نہیں ہے وہ امتیاز میں معلوم کی صلاحیت نہیں رکھتا جواب امتیاز میں علم ذاتی کی یہ من ذی تقریر لغو ہے کیونکہ اگر شارع کی مراد یہ ہے کہ قریب علوم بالخصوصیات الہی اور اسب نہ ہے بہ نسبت تیار بین محمولات کے تو ہم اس بات کو تسلیم کر رہے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علوم کا امتیاز محمولات

(عوارض ذاتیہ) کی وجہ سے بالکل تہ ہو بلکہ توجہ غم مقامات یعنی محولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور اگر شارع کی مراد یہ ہے کہ قیاس صرف موضوعات کے ساتھ ہی ہوتا ہے محولات کے ساتھ نہیں ہوتا تو حکیم عرض کرتے ہیں کہ یہ بات میں نزاع ہے آپ نے اسی کا اعادہ کر دیا ہے باقی آپ کی یہ بات کہ موضوع معلوم ہونے کی بناء پر صالح لفظ امتیاز ہے اور محمول مجہول ہے تو ہم اس کو بھی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ محمول جو کہ عرض ذاتی ہے وہ بھی موضوع کی طرح معلوم ہے البتہ اس کی تفصیلات ۱۴۱۔ اور قیاس میں تو موضوع کی بھی مجہول ہیں اس جہات میں تو دونوں برابر کے شریک ہیں مگر تو دونوں سو جب امتیاز نہیں ہونے چاہئیں تو موصوٰج کو ہم قصور جانا و اما ثالثا اشکال ثالث کا خلاصہ۔ یہ ہے کہ کائنات میں کوئی بھی ایسا علم نہیں ہے جس کا موضوع اعراض ذاتیہ متفقہ پر مشتمل نہ ہو ہر علم کے موضوع کے اعراض ذاتیہ مختلفہ و لایعین ہیں اب اگر حکیم کو واحد متعدد معلوم کا موضوع بن سکے اور جن کا علم اعراض ذاتیہ کی وجہ سے ہو تو ہر شخص کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اعراض ذاتیہ متفقہ میں سے ایک نوع کو علیحدہ کر کے اس کو مستقل علم بنائے اور دوسری نوع کو علیحدہ کر کے اس کو دوسرا علم بنائے اسی طرح ایک علم کے عوارض ذاتیہ متفقہ کے اعتبار سے دو مختلف علوم بنائے گا ان سب کا موضوع تو واحد ہو گا لیکن اعراض ذاتیہ (محولات) کے اختلاف کی وجہ سے ان غم میں اختلاف و تمایز ہو گا اس طرح کہ ایک علم میں ایک نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی تو دوسرے میں دوسرے نوع کے عوارض سے بحث ہوگی مثلاً ایک علم ہے اس کا موضوع فعل مکلف مثلاً ایک علم میں دو فعل مکلف کے انواع میں سے دو خوب انواع ہیں ایک نوع دو خوب دوسری اہل تدبیر کی اہل تدبیر و غیرہ اب اگر شخصی واحد متعدد معلوم کا موضوع میں سے کوئی نوع و دینی چاہے وہ فاعل مکلف معلوم بنادے گا ان سب کا موضوع ایک ہو گا فعل مکلف مثلاً ایک علم میں دو فعل مکلف کے انواع میں سے دو خوب کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرے گا دوسرے علم میں تدبیر کے عوارض ذاتیہ سے تدبیر کے علم میں حرمت کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرے گا اس اعتبار سے فقہ جو کہ علم واحد ہے کئی علوم میں جائے گی تو اس کو علم واحد کہنا بارستہ نہیں ہو گا خلاصہ میں کہ اگر شخصی واحد کا متعدد معلوم کا موضوع بنا دہرست ہو تو ہر علم کے حصے بخرے ہو جائیں گے وہ فوٹ پھوٹ کا ٹکڑا ہو کر مختلف حصوں میں تقسیم ہو جائے گا اور ہر علم کا اعتبار و اختلاف منقطع نہیں ہو سکے گا کوئی سمجھ نہیں آئے گی کہ کس کو علم واحد کہا جائے اور کس کو غم متعدد۔ جواب اشارہ تھا زمانی کے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تھنا زمانی صاحب آپ کا یہ کہنا کہ ہر علم ایک علم کو متعدد علوم بنائے گا درست نہیں ہے کیونکہ اعراض ذاتیہ کے اختلاف انواع کی وجہ سے علم اس وقت تک تکلف ہوتا ہے جب کہ اعراض ذاتیہ کسی ایک علم میں مشترک نہ ہوں اگر وہ تمام اعراض ذاتیہ کسی علم میں مشترک ہیں تو ان کا اختلاف موجب اختلاف علم نہیں ہو گا مثلاً جو کہ موضوع مکلف ہے اس کے اعراض متفقہ ہیں رفع نعل جب جرجر لیکن یہ علوم متعدد نہیں بن سکتے کیونکہ یہ تمام ایک علم میں مشترک ہیں وہ ہے اعراب۔ و تحقیق هذه المسألة شارح فرماتے ہیں کہ ان تمام مسائل کی تحقیق

معلق کی کتاب اظہار کی کتاب الدیوان میں ہے۔ **قوله وانما قلنا للبحر فاعرف** شاعر نے جو کچھ کہی کہ مصنف نے اعراس واپس متفقہ پر یہ مسئلہ لایا پیش کیا کہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کسی اعتبار اور کسی وجہ سے بھی کثرت اور تعدد نہیں ہوتا۔ مصنف ہوتا ہے منہ سے کثیر متعدد وہ کے ساتھ ان میں سے بعض صفات حقیقی میں ہیں جبکہ نہ کہ بعض اعراس انہی میں ہیں نیز بعض بعض صلیبہ میں جیسے نجر اکل، مساواة الی لیس۔ لہذا وہ جب نہ ثابت ہو یا کہ واحد نقلی مصنف ہے صفات متعدد کے ساتھ تو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ واحد حقیقی کیلئے اعراس واپس متفقہ ثابت ہیں کیونکہ یہی صفات متعدد و خواص ذاتیہ ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے اب صفات کا تعلق انہوں ہو یا تو ظاہر یا تو باطن صفات حقیقیہ مجملہ وہ ہیں اور صفات اضافیہ مجملہ وہ نہیں ہیں۔ لہذا ان کا ذاتی ہونا نقلی ظہری یا کو ثابت کرنے کیلئے دلیل یہ ان کی کہ اگر یہ صفات واحد نقلی کیلئے بالذات ثابت و لازم ہیں تو پھر ممکن صورتیں ہیں (۱) ایک صورت یہ ہے کہ ممکن صفات کا ثابت و عرضی جزائی ہوتا ہے۔ اس لیے باطل ہے کیونکہ واحد حقیقی کی کوئی جزو ہے نہ علیٰ تنہا (۲) دوسرے صورت یہ ہے کہ صفات کا عرضی ثابت کی بنا پر متعلق کے واسطے سے وہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ اگر صورت میں واحد حقیقی کا احتیاج الی اظہار و اعتبار اسقاط لازم آئے گا مگر احتساب لغیر لازم آئے گا کہ وہ جب نقلی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ **والصواب** و کتب **یستغنی عن ان يقتصر** لغیرہا سے شاعر نے جو اعراس واپس متفقہ پر یہ کہی کہ مصنف نے اس میں کوئی شے نہ ذکر نہیں کی کہ مصنف کو چاہئے تھا اس کو بھی ذکر نہ کرتے۔ جواب احتساب الی صواب کا مفاد وہاں ہے کیونکہ مصنف نے اس میں کوئی ذکر کیا ہے کیونکہ وہ ان کا غیر وہاں سے مراد مریدین اور حضرت و وفویں ہیں جنکی توجہ ہے کہ مصنف نے اس کو باطل کرنے کیلئے دل و لہر استعمال کیا ہے کیونکہ یہ امر مہینہ ہی کے اظہار الی دلیل ہے کہ نہ صفات کے اظہار الی نیز یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امر مہینہ کے ذکر کرنے کی اور اس کو باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عرضی ذاتی سے و عرضی الی مراد ہے نہ محمول نہ تعلق نہ مہینہ خواہ محمول نہیں ہو سکتا تو یہ دوسرے عرضی ذاتی کے تعلق کیلئے واحد بھی نہیں ہیں سب کے (۲) تیسری صورت یہ ہے کہ نہ صفات میں سے بعض کا ثابت و عرضی الواحد الحقیقی دوسری بعض صفات کے واسطے سے ہر صفت کا عرضی واحد کوئی دوسری صفت کے واسطے سے ہوتا ہو بھی باطل ہے کیونکہ نہ صورت میں تعلق الی الی ہادی لازم آئے گا مبادی سے صفات مراد ہیں تو ہر صفت دوسرے کیلئے مہم اور معروف مدعی بن جائے گی تو مسلسل فی السبائی لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور اس کے اظہار الی دلیل و دہم اراکام میں ذکر نہ کرتے لہذا تبصر کہ اگر وہ کہ بعض صفات کا عرضی ثابت نہ ہے اس کے ایک عرضی الی ثابت ہو یا ہم کہتے ہیں کہ صواب دوسری صفات کا ذاتی ہونا بھی شہید نہ کر سکتا کہ ہم نہیں کہتے تو ہم دلیل بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر دوسری صفات کا عرضی لذت سے و اعراس واپس متفقہ ثابت ہو یا ہم کہتے ہیں کہ خواص اکر لذت نہیں ہے تو پھر لہذا ہو گا یہ بھی باطل

ہے یا غیر ہوگا اگر غیرت امر متفصل مراد ہے وہ بھی باطل ہے فقہ مرید بطلان اگر غیرت مراد صفت من صفات ہے کہ ہر صفت کا
 لائق بواسطہ صفت آخر وہ تو تسلسل فی الزمان ہی لازم آئے گا لہذا آپ وحلیم کہ چنے کا کہ نہیں چا کر کسی صفت کا عروض و لائق
 لائق ہوگا تو اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا یعنی اعراض ذاتیہ متعود ثابت ہو جائیں گے۔ فنان قبیل یہ جھوڑا
 ینتقصی الخ عرض شارح فقہ زانی جواب سوال۔ سوال ایہ ہوتا ہے کہ آپ نے جس انداز میں اعراض ذاتیہ متعود کو ثابت کیا
 ہے ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم صرف ایک عرض ذاتی کے ثبوت کو ماننے میں اس سے زیادہ نہیں اس طرح کہ جب ابتداء
 آپ نے یہ کہا کہ ایک صورت یہ ہے کہ بعض صفات کا ثبوت دوسری بعض صفات کے واسطے ہے ہوگا اور اس صورت میں
 تسلسل لازم آئے گا لہذا کسی جگہ پر چا کر تسلیم کر دینا کہ اس صفت کا عروض ذاتی ہے تو ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا اور ہم نے
 بھی تسلیم کر لیا لیکن پھر آپ کا دوسری صفات کے بارے میں کہنا کہ ان کو بھی ذاتی تسلیم کر لو ورنہ تسلسل لازم آئے گا یہ ہم نہیں
 ماننے ہم کہتے ہیں دوسری صفات وہ ہم ذاتی بھی تسلیم نہیں کرتے اور تسلسل۔ لہذا ان بھی لازم نہیں آتا اور جس طرح کہ جب
 ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ باقی تمام صفات کا عروض اسی عرض ذاتی کے واسطے ہے ہے لہذا تسلسل لازم
 نہیں آئے گا کیونکہ آخر کار ان صفات کا عروض ایک عرض ذاتی پر ختم ہوا ہے اور وہ عرض ذاتی وہی ہے جو اول ثابت ہوا ہے تو
 تسلسل بھی لازم نہیں آتا اور آپ کا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہوا کہ واحد متعلق کے اعراض متعود (متعلقہ انواع) ہیں بلکہ صرف ایک
 نوع ثابت ہوئی ہے۔ و لیس معلوم اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اس عرض اور صفات متعدد ہیں بعض کا ثبوت ابتداء ہے
 اور بعض کا ثبوت واسطے کے ساتھ ہے پھر بھی دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دعویٰ تو اعراض ذاتیہ کے تنوع کا تھا کہ واحد متعلق کے
 عروض متعود ہیں اور دلیل سے صرف تعدد ثابت ہوا کہ ہمارا مطلوب نہیں ہے ہمارا مطلوب تو عرض ہے اور وہ اس دلیل سے
 ثابت نہیں ہوتا۔ قطعاً سے جواب دے رہے ہیں اصل جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ مکمل ثابت ہے اعراض ذاتیہ کا تعدد بھی
 ثابت ہو رہا ہے۔ و عرض بھی کیونکہ جب آپ نے یہ کہا کہ باقی تمام صفات کا عروض اس عرض ذاتی کے واسطے ہے ہوگا تو ہم
 کہتے ہیں کہ باقی صفات بھی وہ عرض ذاتیہ ہے نہیں کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ جو صفت عرض ذاتی کے واسطے سے عرض ہو وہ
 بھی عرض ذاتی ہی بنتی ہے لہذا باقی صفات بھی عرض ذاتی ہی بن جائیں گی اس طرح اعراض ذاتیہ کا تعدد ثابت ہو گیا نیز تنوع
 بھی ثابت ہے کیونکہ جب منہ متعلق کا تعدد ثابت ہو گیا تو اس کو تنوع لازم ہے کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ وہ صفات متعدد ہوں جو ایک محل
 کے ساتھ قائم ہوں اور متعود ہوا کرتی ہیں جن میں اختلاف نوعی ہوا کرتا ہے وہ مختلف انواع ہوتی ہیں یہاں چونکہ تمام
 صفت متعدد ایک ہی محل (واحد متعلق) کے ساتھ قائم ہیں لہذا ان کا تعدد نوعی ہوگا مثلاً صفات حقیقیہ ایک نوع ہوگی صفات
 اضافیہ دوسری نوع ہوں گی صفات ایجابیہ تیسری نوع ہوگی تو اعراض ذاتیہ کا تنوع ثابت ہو گیا یہ اختلاف اور تعدد شخصی نہیں ہے

کہ ہیں کہا جائے کہ ان کی نوع ایک ہے اور یہ صفات متعدد ہوں نوع کے افراد ہیں اور یہ ہے کہ ایک نوع کے افراد میں جو تعدد وہ ہے وہ گل کے اختلاف اور تعدد کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً ہر شخص ایک نوع ہے اس کا تعدد اور اختلاف گل کی وجہ سے ہوگا کچھ کے ساتھ جو یہاں قائم ہے وہ اور ہے جانور کے ساتھ جو قائم ہے وہ اور ہے پتہ و بار کے ساتھ جو قائم ہے وہ اور ہے تو یہ تعدد افراد ہی ہے جو گل کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو گل یا لہجہ میں تعدد ہوگا وہ نوعی ہوگا لہذا ہر مطلب جامع ہو گیا کہ یہ صفات متعدد ہوں گی اور مشورہ بھی بقولہ **ولانہ یلزم حلف** سے شارح ترکیب جان کر رہے ہیں ولانہ یلزم استحکال یعنی غیرہاں کا حلف باطل والے جملے کے مضمون یہ ہے اہل میں مصنف نے فرمایا تھا واکان غیرہاں منکمل فی ذالک البصر بھراں غیرہاں دو شخص جس کا غیرہاں سے مراد صفات ہوں یا کوئی امر سبب ہو کہ یلزم استحکال بال غیر سے حق ثابت کی تردید ہے اور اس کا حلف شق اول پر ہوتا ہے حاصل عبارت اس طرح ہو جائے گا۔ وان کان غیرہاں فہو باطل نانہ یلزم الحصل ولانہ یلزم استحکال من غیرہاں کی بعد شارح نے متن کی وضاحت کی ہے کہ واحد حقیقی کیلئے استحکال بال غیرہاں عمل ہے کیونکہ اس میں ذات باری تعالیٰ میں نقص لازم آتا ہے اور اس کے کلمات میں احتیاج الی البصر لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے و قیہ نظر سے اذیل و جواب ہے استحکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ واحد حقیقی میں استحکال من البصر مطلق ہے اس غیر سے آپ کی کیا مراد ہے اگر غیر سے مراد حصل مراد ہو تو یہ لازم نہیں ہے کیونکہ ضروری تو نہیں ہے کہ وہ غیر امر متفصل ہی ہو بلکہ ممکن ہے وہ غیر جس کے واسطے سے صفات کا ثبوت در فرض ہو رہا ہے وہ بھی ایک وقت ہوں جن صفات اخذ و استحکال بال غیر لازم نہیں آئے گا اور اگر غیر سے مراد عام ہو تو وہ وہ غیر صفات میں سے ہو تو وہ امر متفصل ہو تو ہر دوسرے میں استحکال بال غیر لازم آتا ہے تو بھراں پر عرض کرتے ہیں کہ اس صورت میں یہ کہا کہ استحکال بال غیر موجب نقصان فی ذات تعالیٰ ہے درست نہیں ہے کیونکہ بعض صفات کا احتیاج الی البصر ہوتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ میں کوئی نقص لازم نہیں آتا مثلاً مطلق صفت باری تعالیٰ چنانچہ ہر موقوف ہے تعدد پر علم پر نہ وہ ہر اس کے ہر وجود صفت کامل ہے لہذا کسی قسم کا نقص نہیں ہے ویسے ممکن ہے جواب دے دیں کہ یہاں استحکال بال غیر میں غیر سے مراد صرف امر متفصل ہے اور اس میں جو ان کا ان غیرہاں تھا اس سے مراد صفات ہیں (۱) کیونکہ غیر متفصل سے کسی مراد ہے ان دونوں سے تصور ثابت ہو جائے گا بخلاف جب وان کان غیرہاں دے مراد صفات ہیں تو متعدد ہوگا کہ اگر بعض صفات دوسری بعض موقوف ہوں تو تسلسل لازم آئے گا ہر باطل اور اگر استحکال بال غیر سے مراد امر متفصل ہے تو متعدد ہوگا کہ اگر صفت کا عرض کسی امر متفصل کی وجہ سے ہو تو استحکال بال غیر لازم آئے گا اور یہ استحکال بال غیر موجب نقصان ہے لہذا یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ ان صفات کا عرض بالذات ہوگا اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

﴿ متن توضیح ﴾

فننضع الکتاب علی قسمین مصنف فرماتے ہیں جس کتاب کو دو قسمیں پر بطبع کر رہے ہیں قسم اول اولیٰ شرح
میں اور قسم ثانی احکام میں ہے۔ پہلا اولیٰ شرح چار ارکان پر مشتمل ہیں کتاب "سنت" "اعمال" "قیاس" "دلیل" اولیٰ کتاب میں ہے اور
الثانی یہ تفسیر ہے۔ کتاب "نہجہ اشعر" اس کو تخریف لفظی کہا جاتا ہے۔ جو مکمل اور بین دلیل معاصف و تواتر ہے اور یہ قرآن پاک
کی تخریف حقیقی ہے (یعنی حقیقی حاشیہ) "ما ملل فیہ" کہ کتاب (قرآن) وہ ہے جو مصاحف کے دو مکمل کے درمیان
جو ہر طرف نقل کیا گیا ہے تواتر کے درمیان مصاحف سے (و مصاحف مراد ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جمع کرائے پھر
ان کے بعد جو ان کے واثق اور پہلے فیض مسائر الکتاب یہاں سے تواتر و دلیل کر رہے ہیں یعنی مصاحف فعل
اولیٰ ہے اس سے (۱) باقی کتب الیہ خارج ہو گئیں اور (۲) "نہجہ اشعر" (۲) احادیث الیہ (قدیہ) خارج ہو گئیں (۳)
احادیث نبویہ ان الیہ علیہ و افعالہ و احوالہ خارج ہو گئے کیونکہ یہ تمام مقول ہیں یعنی مصاحف نہیں ہیں تواتر اہل
ثانی ہے اس سے قرآن شاذ خارج ہو گئی کیونکہ یہ مقول الیہ یا تواتر نہیں ہے بلکہ بعض مصاحف خصوصاً میں ہے مثلاً مصنف ابن
مسعود صحت اپنی ہی کتاب ان کی نقل یا تواتر میں بلکہ یا تواتر احادیث سے وقت اور ابن الساجب ان هذا
للتعریف دوری مصنف نے اس میں وجہ کا اعتراف نقل کر کے اس کے بعد جوابات دے رہے ہیں عام اس میں صاحب
نے اتفاق کیا ہے کہ اس تخریف میں دور لازم آتا ہے کیونکہ کتاب کی تخریف کی گئی اقل الیہ میں یعنی اقصیٰ تو معرفت
قرآن ووقوف ہوگی معرفت مصنف پر کیونکہ معرفت موقوف ہونا ہے علی معرفت اجزاء تخریف یہذا تخریف مصنف ضروری ہے
اور نہ اسیت قرآن واثق نہیں ہوگی اب اگر مصنف کے بارے میں سوال کیا جائے "الصحیح" تو حال جواب یہ ہوگا لفظی
کتب فی القرآن تو معرفت مصنف موقوف ہوگی معرفت کتاب (قرآن) پہاں دور کہنا جاتا ہے اسی توقف الشئ
علی ما یتوقف علیہ ذالک الشئ فاجبت عن هذا بقولی جواب! مصنف نے جواب دیا کہ
یہاں دور نہیں ہے کیونکہ کتاب (قرآن) کی تخریف تو موقوف علی معرفت الصحیح ہے لیکن مصنف کی معرفت قرآن پر
موقوف نہیں ہے کیونکہ مصنف کی تخریف کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے اس کے کہ مصنف معلوم حد صرف میں اس کے ہر ایک
جائے پڑنے میں ایسا ہے یہ جاننا ان التخریف نہیں ہے تو معرفت قرآن تو موقوف علی معرفت الصحیح ہے لیکن لا یتوقف
معرفہ الصحیح علی معرفہ القرآن فلا در شتم اوردت تحقیقا فی هذا الموضع الخ یہاں سے مصنف اعتراف
اسن الحادیہ کا دوسرا جواب دے رہے ہیں جواب نے اس تخریف پر پورا کر رہے ہیں کہ میں اس مقام تخریف میں کچھ تحقیق کرنا

چاہتا ہوں کہ یہ جو کتاب یا القرآن کی تریف کی گئی ہے یہ تریف کے لوازمات میں سے کوئی ایک ہے نہ کہ وہ کے بارے میں
 جو جواب اول دیا گیا تھا ان کا کلامی تحقیق پر مستوفی سے تحقیق یہ ہے کہ تریف کی دو قسمیں ہیں (۱) ان کی تریف سے تصور
 معرف کی وہ بہت تھیں وہ بھی بیان کر چکے ہیں اس کو حد کہا جاتا ہے (۲) ان کی تریف سے تصور مابینت و حقیقت کو بیان کر
 نہیں ہوتا بلکہ معرف کو مادی ہے مگر اس کا رد و ان کی قسمیں اور انھیں تصور ہوتی ہے اس سے مراد کہا جاتا ہے مثلاً جب حال کیا جائے
 کہ زیادتی شئی معنی ذات تو مقصد یہ ہوگا کہ یہ اس کے لئے کھلا ہوا بنا کیے جائیں کہ اس کا امتیاز ان امور اختیار ہوا نہ کہ تو جو اب
 میں نہیں گئے کہ وہاں نام والا ہے وہاں جگہ کا رہنے والا ہے لہذا فیہ سے تحقیق کے قدر شکل و صورت ہے تو یہ قسم ہے اور
 سب سے ان کے ذکر کرنے سے زیادہ امتیاز ہوا ہے گا مابین ماموں سے اور اس تریف میں چند فرق ہیں (۱) تریف عقلی میں
 جس پر فعل کا ذکر کرنا ضروری ہے بلکہ تحقیق اور قسمیں میں ضروری نہیں صرف خامیات اور شخصیت کا ذکر کافی ہے جن کے
 ساتھ قسمیں و تحقیق حاصل ہو جائے (۲) ان کی تریف سے تصور مابینت بیان کرنا اور تو تحقیق سے سوال کیا جائے گا کہ تحقیق
 قسمیں صرف تصور ہوتی ہیں۔ سے سوال کیا جائے گا (۳) ان کی تریف کی مابینت بیان کرنا تصور اور اس صورت میں ضروری
 عرف میں ضرورت کی نہیں ہے بلکہ تریف ضروری ہے کہ معرف کی تحقیق قسمیں تصور ہوتا اور اس سے معرف سے شئی حاصل
 ہوتی ہے تریف کرنا ضروری نہیں (۴) تریف سے تصور مابینت و حقیقت بیان کرنا تصور اور اس کی تریف لینے اور مفاد
 ہے مگر تصور قسمیں و تحقیق معرف ہو تو اس میں وہ کا ذکر ضروری نہیں ہے نہ جاننا ہے (۵) تریف مابینت میں تریف سے
 تو اس میں معرفت کی ضروری ہے نہ معرف کی مفاد سے جائے اور تحقیق قسمیں شئی کا جزو معرفت کی معرفت
 ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا وہ غیر بھی کافی ہے اب وہ کھلا ہے کہ کتاب یا القرآن کی یہ تریف نہ کہ ہے وہ ان دونوں سے کہ
 ان کی قسم ہے قرآن میں مابینت کا بیان ہے یا ان کی تحقیق و قسمیں ہے (یعنی رام ہے) مابینت کتاب یا قرآن کی تریف ہے مگر تو
 اور ان کے لئے گا اور ان کے توب اور ان کی قسمیں اور تحقیق سے مراد اور ان میں نہیں آتا نہ کہ قسمیں و تحقیق سے دور نہیں ہوتا تو
 مسئلہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم سے جو تریف کی ہے (بالشیء) آخر وہ سمجھنے سے توفیق کتاب کی کی ہو یا قرآن کی
 وہ ان امور قرآن میں مابینت کتاب و مابینت قرآن کی تریف نہیں ہے بلکہ ان کی قسمیں اور تحقیق سے کیا وجہ ہے یہ تریف کی
 کتاب یا قرآن قرآن قرآن کے جواب میں واقع ہوتی ہے مگر میں کہا جائے گا کہ ان کی توب توب میں آئے گا یا نقل لینا
 ان لان القرآن علی الکلام الا علی البغیر میں سے معنی تریف کے تحقیق نہ کہ ہر دلیل کی توفیق
 ہے میں نے یہ کہ اس تریف سے تصور کتاب یا قرآن کی تحقیق اور قسمیں ہے مگر کہ کلام قرآن میں شرک ہے اس کا
 مطلقہ و معنی ہوتا ہے (۱) ان کی قرآن پاک کا طلاق کام دلی اور یہ کہ ان کی ہر دلی ہے جو کہ مطلقہ و معنی ہوتا ہے (۲) ان کی

قرآن کا اطلاق کلام فقہی پر ہوتا ہے جو کہ دینی علی الکلام الاذنی اور مقرو علی الذکر السہاد ہوتا ہے جب قرآن پاک کا اطلاق دو معنوں پر ہے تو سوال ہوگا کہ اکیں المعنیٰ قرآن؟ جواب دیا گیا هو ما نقل الیہا الف مقصد یہ ہے کہ تازی مراد از قرآن ہے جو مقرو علی السہادہ ہے نہ کہ کلام الاذنی اب اس تعریف سے معرّف (قرآن) کی تعین و تشخیص اور امتیاز ہو گیا کلام الاذنی سے قرآن نہیں ہے یہاں تاہم یہ ثابت نہیں ہے جب ثابت ہو گیا کہ یہ تعریف تشخیص و تعین ہے تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ تشخیص و تعین میں دور لازم نہیں آتا دور تو ماہیت کی تعریف حقیقی میں لازم آتا ہے اگر یہاں بھی تعریف سے مقصود ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف ہوتی پھر دور لازم آتا کیونکہ اسی صورت میں معرفت الہیہ صحف ضروری ہے اور معرفت صحف میں اشارہ وغیرہ کافی نہ ہوتا اور پھر معرفت صحف متوفی ہوتی معرفت ماہیت قرآن پر تو دور لازم آتا جب کہ یہ تشخیص و تعین ہے تو کوئی دور لازم نہیں آتا فائدہ الا فاکل۔ اعراض دور کا یہ جواب حقیقی ہے جبکہ جواب اولی سرسری تھا آخر میں ایک جواب الٹرا آئے گا۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ فنضع تقریر علی قولہ فیبیح غرض تحقیق ماہی اشدّرجہ کہ قطع کی تاخیر یہ ہے اور اسی کی تفریع مائل لبحث عن کذا کذا پر ہے مقصد یہ ہے کہ کمال میں ہم نے کہا کہ اس فن میں اول اور احکام کے احوال سے بحث ہو گی لہذا اب ہم اس کتاب کی وضع دو قسموں پر کر رہے ہیں قسم اول احوال کے احوال میں اور قسم ثانی احکام کے احوال میں یہی مقاصدہ غرض جواب سہل مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف کا قول فیض الکتاب علی قسمین صحیح نہیں ہے کیونکہ کتاب کی وضع صرف دو قسموں پر نہیں ہے بلکہ اس میں تو بحث تعریف و بحث موضوع بھی داخل ہے جو ان دو قسموں کے علاوہ ہے تو صرفی قسمین باطل ہے۔ جواب دہی مقاصدہ سے اسی اشکال کو رفع کیا کہ الکتاب سے پہلے مضاف محذوف ہے اسی مضاف سے مضاف الکتاب علی قسمین یعنی مقاصدہ کتاب دو قسموں پر تقسیم ہیں نہ کہ مجموعہ کتاب تو بحث تعریف اور موضوع مقاصدہ کتاب میں داخل نہیں ہے لہذا یہ قسمین سے خارج رہیں گے لیکن غرض کتاب میں داخل ہیں گے یہی حیثیت کہ یہ مبادیات میں سے ہیں ہم نے چونکہ مقاصدہ کتاب کو قسمیں پر وضع کیا ہے ان لئے مباحث تعریف و موضوع کو ان سے خارج ہی رہنا چاہئے۔ والقصم الاول غرض توضیح مشن اکوہ قسمین میں سے قسم اول احوال و احوال میں ہے اور دو چار کان پر مرتب ہے اولی کتاب بعدہ سے پھر معارف ثم القیاس اور اس ترتیب اور تقدیم ذکر میں اللہ مبالغہ اتعجب کا کیا کیا گیا ہے۔ واما بابا الترجمہ والاجتهاد غرض جواب سہل مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے پھر کیا کہ قسم اول جو مادگان پر

مشکل ہے حالانکہ اسم اول میں باب الترحیج اور باب الافتخار دو باب بھی مذکور ہیں۔ جواب! شارح نے جواب دیا کہ ان کی بحث کوئی مستقل بحث نہیں ہے بلکہ یہ ارکان الایضاح کا تخریج اور اسی کے ذیل میں داخل ہیں اس لیے مصنف کا قول صحیح ہے۔

بقولہ الترکیب الاولی فی الکتاب وهو فی الملحقہ الخ غرض شارح کتاب کا لغوی معنی کہ بیان کتاب کا لغوی معنی کہ کتاب (یعنی دینی) کا معروف شریعت میں کتاب کا اطلاق کتاب اللہ تعالیٰ البیعت فی المصنف پر ہوتا ہے جس طرح کہ عرف عام میں مطلق کتاب کا اطلاق کتاب سبب پر ہوتا ہے۔ والقرآن فی الملحقہ غرض قرآن کا لغوی اور عرفی معنی بیان کرنا اہل سنت میں فقہ قرآن سمیع و معنی (پڑھنا) ہے مگر عرف عام میں فقہ قرآن کا اطلاق اس مجموعہ معنی میں کلام اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے لہذا جو کہ مقررہ علی الملصقہ و لغاری ہوتا ہے (دینی بذالغنی یہاں سے شارح کتاب اور القرآن میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ عرف عام کتاب کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معنی پر ہوتا ہے اور القرآن کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معنی مقررہ علی الملصقہ و لغاری پر ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق اس معنی پر و شیعہ و ائمہ ہے نہ کہ کتاب کے کیونکہ کتاب کا اطلاق غیر کتاب اللہ پر بھی ہو جاتا ہے بخلاف القرآن کے کہ عرف عام میں اس کا اور اطلاق صرف اسی مجموعہ پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے فقہ القرآن چونکہ زیادہ مشہور ہے اس لیے مصنفین اور فوہاشا نے الکتاب کی تفسیر جایا ہے اور تفسیر بحیث فقہ اشیر و عرف کے ساتھ ہوتی ہے اسی کو تعریف لغوی کہ جاتا ہے چنانچہ بعض مصنفین ان تعریف کرتے ہیں کہ کتاب مر القرآن المحول علی الرسول المکتوب فی المصحف المحول الیہ افتخار و التواضع اس تعریف میں محالہ ان الکتاب کی تعریف نہیں بلکہ تفسیر بحریف لغوی ہے اور تعریف حقیقی المحول علی الرسول سے شروع ہوتی ہے جو معروف و نامعہ اسے متنازع کرتی ہے اور حق بات بھی یہی ہے کہ القرآن تعریف میں داخل نہیں ہے۔ لکن المجموع تعریف للکتاب یہاں سے شارح بعض معرات کی تردید کر رہے ہیں بعض معرات یہ کہتے ہیں کہ القرآن بھی تعریف میں داخل ہے اور تعریف المحول سے جس بلکہ القرآن سے شروع ہوتی ہے شارح ان معرات کی رد کر رہے ہیں کہ ان کا قائل صحیح نہیں ہے اور تعریف میں دور لازم آئے گا کیونکہ کتاب اور قرآن ایک ہی شئی ہیں دونوں مترادف ہیں اگر تعریف القرآن سے شروع ہو تو تعریف میں القرآن کا ذکر ہیہ الکتاب کا ذکر ہوگا تو کجا تعریف کا ذکر تعریف میں آگیا اس کو دور کیا جاتا ہے اور کی تعریف ہے ذکر الحمد و فی اللہ لہذا دور سے پہلے کی صورت یہی ہے کہ القرآن کا تعریف سے خارج کیا جائے اس کو صرف تفسیر جایا جائے اور تعریف المحول سے شروع کی جائے۔ ولکن المشرع ان مصدر بعضی المقروء الخ یہاں سے بھی شارح بعض معرات کی تردید کر رہے ہیں بعض معرات نے یہ کہا کہ تعریف القرآن سے شروع ہوتی ہے اور القرآن المقروء کے معنی میں ہے اور اس کا معنی لغوی مراد ہے معنی پڑھا اور یہ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہے اور وہ جس سے لہذا دور لازم بھی لازم نہیں آئے گا

کیونکہ ذکر اللہ دینی لکھ نہیں ہے مگر اس کی بھی تردید نہ کرنا ہے اور کہا کہ قرآن کو معنی مفرد کہہ کر چھوٹا کر دیا ہے اور
مشائخ نے بھی اس پر کوئی بحث نہ کی کہ ان کے خلاف ہے کیونکہ عرف میں القرآن بول کر کتاب اللہ ہی مراد
لیتے ہیں "تقریباً" یہ بھی جید ہے کیونکہ جب بھی قرآن کا لفظ بولا جاتا ہے تو تمنا اور اہل العلم میں کتاب اللہ ہی ہوتا ہے لہذا
مشائخ کا کام میں القرآن و ستر کے معنی پر عمل کر کے خلاف ظاہر کا ارتکاب کرنا درست نہیں ہے جب کہ ایک چھوٹے مقبول
تعلیق ظاہر بھی موجود ہے وہ ہے قرآن کو الکتاب کی تفسیر بتانا اور جسے مصنف نے اسی حرف تفسیر پر ذکر کر کے اسی القرآن
کا کہنا تو تفسیر بتانا تو کسی کو بہر بھی نہ ہو کہ القرآن تعریف میں دہی ہے اسی لیے کہا کہ الکتاب ای القرآن اقسام کلی
من الکتاب والقرآن یطلق غرض تو جمع متین یا جواب سوالی متعدد سوالیہ ہوتا ہے کہ مصنف نے جو تعریف
کتاب اللہ پیش کی ہے وہ مجموعہ کتاب اللہ پر صادق آتی ہے ہر جزء پر صادق نہیں آتی حالانکہ اصولی کی غرض کا اعتبار
کرتے ہوئے یہاں مفہوم کلی کی تعریف کرنی چاہئے تھی جو مجموعہ قرآن اور ہر جزء پر صادق آتی مصنف نے ایسا کیوں نہیں کیا
شرعاً و عقلاً ان کی دلیل کا منسلک جو بے دے رہے ہیں کہ منہ الاموال کتاب اللہ کا اطلاق مجموعہ میں جیت المجموع پر بھی ہوتا
ہے اور ہر جزء پر بھی ہوتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق مجموعہ پر بھی ہوتا ہے اور ہر جزء پر بھی ہوتا ہے کیونکہ اصولی
حضرت قرآن پاک سے دلیل ہونے کی مشیت سے بحث کرتے ہیں اور دلیل ایک ایک آیت ہوتی ہے نہ مجموعہ میں جیت
المجموع جب اصولی کے نزدیک قرآن مشترک ہے بین المجموع و بین کل جزء و تو چند جہات ہوئے انکی صفات کی طرف جو مجموعہ
اور ہر جزء کے درمیان مشترک ہوں اور ان دونوں کے ساتھ عام اصولی تفسیر اور عقلاً کے بعد ان کو یہ صفات میر ہوئیں جو
مشترک بین اقل و اکثر ہیں (۱) قرآن پاک کا سبب ہونا (۲) منزل علی الرسول ہونا (۳) کتاب فی المعاصف ہونا (۴)
مقول متواتر ہونا۔ پھر بعض حضرات جب قرآن پاک کی تفسیر کرتے ہیں تو ان تمام صفات کو تعریف میں ذکر کر دیتے ہیں
تاکہ یاد سے زیادہ وضاحت ہو جائے اور بعض حضرات تعریف میں صرف وہ صفات کو ذکر کرتے ہیں انہیں واقعہ کتابت
اور نقل کو ذکر نہیں کرتے جب یہ بیان کرتے ہیں کہ کتابت اور نقل اور مفسرین میں سے نہیں ہیں کیونکہ قرآن پاک نبی کریم ﷺ
کے زمانہ میں بھی موجود تھا لیکن اس وقت نقل تھی اور مدنی یا نہ نقل کوئی کتابت تھی اور بعض حضرات نے تعریف میں تین
صفات کو ذکر کیا انزال، کتابت، نقل۔ وہ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ قرآن پاک کی تعریف و تفسیر ان لوگوں کیلئے کی جاتی ہے
جنہوں نے وہی کام مشاہدہ نہیں کیا اور نہ ہی نبی کریم ﷺ کے زمانہ کا ادراک کیا ہے ان کو قرآن پاک کی معرفت انکی صفات
کے ساتھ ہی حاصل ہوتی ہے کہ نقل ہو کتابت فی المعاصف ہونا انزال ہونا یہ نقل اور کتابت ان کے زمانہ میں قرآن پاک کی
انکی صفات ہیں جو اس سے متعلق و جدا نہیں ہو سکتیں اور ان لوگوں کے اعتبار سے نقل اور کتابت قرآن پاک کے لازمہ ہیں

تکیر بھی نہیں کی تھی حالانکہ قرآن مجید القرآن کا حکم تاکید ہی ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیسرے جڑ میں القرآن ہے
 وحکم جوار الصلوۃ الخ متاخرین کے قول پر چند اشکالات تھے شارح جن کے جوابات نقل کر رہے ہیں۔ اشکال
 اول اگر تیسرے جڑ القرآن ہے تو کلام صاحب کے نزدیک نماز میں تیسرے کی قرائت کرنے سے فریضہ ترک کر دینا چاہئے اور
 اس کے ساتھ نماز بھی ہو جاتی چاہئے کیونکہ کلام صاحب کے نزدیک ایک آیت سے بھی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ جواب اشکال
 تھکا زانی جواب دے رہے ہیں کہ تیسرے کے ساتھ نماز اس لیے صحیح نہیں ہے کہ صحت صلوۃ ایک آیت نامہ کی قرائت پر موقوف
 ہے اور تیسرے کے آیت نامہ ہونے میں شرع ہے اختلاف آخر اسی بناء پر اس کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہے جب تک کہ اگر آیت
 ساتھ نہ لائی جائے۔ ملاحظہ کمال شافی جب تیسرے جڑ قرآن ہے تو نہیں اور ساتھ دعوت کیلئے اس کی تلاوت جائز نہیں ہوتی
 چاہئے حالانکہ جائز ہے جواب اشکال نے جواب دیا کہ اس کی تلاوت للجبب والما تضر علی قصد التبرک والتمسک جائز ہے علی
 قصد التبرک و جائز نہیں ہے اگر تبرک کیلئے دوسری آیت کی تلاوت بھی نہیں اور وہ نقل کیلئے جائز ہیں مثلاً الحمد للہ رب العالمین
 وغیرہ اعتراض ثالث جب تیسرے جڑ قرآن ہے تو قرآن مجید کی ایک آیت کا منکر بھی کافر ہے تو تیسرے منکر بھی کافر
 ہونا چاہئے نہ کہ اس کی تکفیر کا کسی نے لڑی لیکن دیکھنا یہ سورۃ نقل و نقل تیسرے کا منکر بلا اتفاق کافر ہے قرآن سے معلوم ہوا کہ
 تیسرے جڑ قرآن نہیں ہے شارح نے جواب دیا کہ تیسرے کے منکر کافر نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد اختلاف آخر کی وجہ
 سے ایک قوی شریعہ ہو گئی جس نے انکی قرائت کو خیر و شر سے نکال کر خیر و شر کا واسطہ نہیں دیا اور اس مقصد کی بناء
 اور کے منکر کو قرآن نہیں کہا گیا کیونکہ شریعت میں بالکلیہ جفتان قیصل فحلی ما اختلاف ما متفرع ہے یہ ہے کہ جب حاکم
 قرآن کے مذہب کے مطابق تیسرے جڑ قرآن ہے تو کیا مذہب شوافع اور مذہب احناف کے مابین کوئی اختلاف باقی رہا ہے یا
 ختم ہو گیا ہے قطعاً ہے جواب دیا کہ یہاں اب بھی فریقین کے مابین اختلاف باقی ہے اس لیے کہ عند شوافع پاک سابع
 آیات ہیں اور ہر صورت کا جڑ ہے جس طرح کہ فباہی آلاء ربکما تخذیان سورۃ الرحمن کی متعدد آیات ہیں اور عند الاحناف
 تیسرے لاطل التمسک قرآن پاک کی صرف ایک آیت ہے کہ سورۃ حسین کی جڑ نہیں ہے اس کا اول سورہ میں تکرار کیا گیا فصل
 بین الطورین اور تبرک کیلئے اور اس کا تکرار جائز ہے کیونکہ اس کی خاطر یہ نماز کی گئی ہے اور سلفہ سے ایسے ہی متوال ہے یہی وجہ
 ہے اگر تیسرے کے علاوہ کسی اور آیت کو بعد تبرک اول سورہ میں کسی نے لکھا شروع کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے اور اس شخص کو
 زندقہ یا جتوہ کہا جائے گا۔ فعلی ما مواساہم لظرف الاصولی الخ غرض شارح مختار دینی اعتراض علی المصنف "قل صراطنا
 یہ ہے کہ مصنف نے جو تریف کی ہے۔ عاقل الیہنا المبلغ اگر غرض اصولی کو مد نظر رکھا جائے (غرض اصولی کتاب اشکی
 برایت سے استدلال علی التمسک کرنا تو یہ تریف ایک معنی کی ہوگی جوکل اور مجموعہ کوگی شامل ہوگا اور ہر جڑ کو بھی شامل اور

ہے اور ج میں بھی تو یہ قرآن کے دو اصلی ہوں گے اور قرآن دونوں میں مشترک ہو گا پھر آپ نے یہ کہا کہ قرآن سے معنی کی مراد ہے جو کل اور جز دونوں کو شامل ہے تو عموم اشترک لازم آنے کا دونوں معنی یک وقت مراد لے لیں گے اور عموم اشترک نہ تو اختلاف معنی سے قطعاً ہے جو اب یا کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ قرآن کل میں بھی حقیقت ہے اور جز (بعض) میں بھی حقیقت ہے اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ کل کیلئے بھی تشکیق وضع ہے اور جز کیلئے بھی تشکیق وضع ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قرآن کی دو وضع ہیں ایک وضع مجموع میں جہت الجہت میں کل کیلئے ہے لفظ "اور دوسری وضع وہ ہے جو کل اور جز دونوں کو شامل ہے یعنی معنی کل کے بغیر سے وضع ہوئی ہے ماحقل الیھا الخ اب ہم نے جو یہ کہا ہے کہ قرآن سے مراد وہ قرآن ہے جو کل کیلئے بھی مخصوص ہے اور جز کیلئے بھی اس سے مراد ایک ہی وضع ہے اور قرآن پاک کل اور جز کو شامل ہے باعتبار وضع واحد اور ہی اعتبار سے یہ کتاب کی تفسیر واضح ہو رہے ہیں اب یہاں کوئی عموم مشترک نہیں ہے عموم مشترک تو جب ہوتا ہے کہ کل کیلئے مستقل علیہ وضع ہوتی اور جز کے لئے وضع ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی وضع کل اور جز دونوں کیلئے ہے لہذا اشکال۔ قوله فان قسام العوالم یوقوف علی هذا یعنی الخ غرض تو وضع مشن شرع فرماتے ہیں کہ اگر تعریف ذکر ناقص لیا کو لفظ کتاب باللفظ قرآن کی تفسیر صادر جائے اور اس سے مقصود بلفظ کتاب اور قرآن کی تفسیر کرنا ہو باقی کتب سے یا کلام ہزار سے تو اس وقت دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ قرآن کی معرفت یہ موقوف ہوئی ہے بیت مصحف پر لیکن معرفت مابیت مصحف قرآن پاک کی معرفت یہ موقوف ہوئی بلکہ اس کی معرفت اثر رو سے حاصل ہو جائے گا یا عرف پر ہی قائم کر دیا جائے گا کیونکہ عرف میں مصحف شہور و معروف ہے بیت عجب اس کو جانتے ہیں اب تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی اور ان کو بیت قرآن اور مابیت کتاب کی تعریف قرار دیا جائے تو مجرور لازم آئے گا کیونکہ مابیت کتاب قرآن موقوف ہوگی مابیت مصحف پر اور مابیت مصحف موقوف ہوگی مابیت قرآن پر اور اس کی معرفت کیلئے کتب یا القرآن کہنا ہوگا تو دور لازم آئے گا۔ ولا یقال فاندور الخ بعض حضرات نے دلیل اور کیلئے ایک جواب دیا تھا شارح تہذیب زانی اس کو ذکر سے ہیں ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ قرآن کی معرفت یہ موقوف ہے یہ کہ قرآن کی تعریف ناقص لیا ہے کتاب اللہ کی تعریف ہے اور مصحف کی تعریف غیر کتاب کا اگر نہیں بلکہ قرآن کا ذکر ہے مصحف کی تعریف ہے، وضع فیہ القرآن تو ذکر لکھ دو (المعرف) فی اللہ ازہم نہیں آئے گا لیکن مگر مابیت کتاب قرآن موقوف ہے مابیت مصحف پر لیکن مابیت مصحف معرفت کتاب یہ موقوف نہیں ہے تاکہ دور لازم آئے کہ مصحف کی مابیت موقوف ہے، بیت قرآن کی معرفت یہ ہذا دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ محض توقف تبدیل ہوگی ہے جب مراد شامت توقف کی وحدت شرط ہے۔ لا نسأ فیقول۔ جواب۔ جو ہے میں کہ لفظ دور کیلئے یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ شامت تعریف سے یہ بات خارج ہو چکی

ہے کتاب اور قرآن مترادف ہیں دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں بصیحت کتاب بصیحت قرآن ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے قرآنیت مصنف کا بصیحت قرآن پر موقوف ہو ناچیز کتاب کی بصیحت پر موقوف ہونا ہے تو در لازم آئے گا وہی ہونا
یظہر اس عبارت سے بھی بعض حضرات پروردہ جنہوں نے ایک اور طریقے سے اور کو واضح کیا انہوں نے کہا کہ ہم مصنف کی تعریف مانع فیہ القرآن نہیں کرتے تاکہ در لازم آئے بلکہ ہم مصنف کی تعریف کرتے ہیں مانع فیہ الفی المحمدیہ و محمد و کاکر
چونکہ حدیث میں بھی آدھال لیے در لازم نہیں آئے گا شارح اس جواب کو بھی رد کر رہے ہیں کہ ہمارے گوشہ جواب سے واضح ہو گیا کہ یہ جواب بھی اور کو در نہیں کرے گا کیونکہ مصنف کی تعریف میں مانع فیہ الفی المحمدیہ مانع فیہ القرآن کہتا ہے
کیونکہ دونوں مترادف ہیں لہذا در اول الاشکال بحال رہے گا خود مصنف نے بھی اپنی عبارت میں دو مقام پر کتاب اور قرآن
کے مترادف کی طرف اشارہ فرمایا ایک مقام پر فرمایا سواہ عرفا و کتاب و القرآن اس سے ترادف کی طرف اشارہ فرمایا کہ
دونوں شے واحد ہیں دوسرے مقام پر فرمایا و انما یفترق کلور ان ارف تعریف ماہیۃ للقرآن یہاں صرف
قرآن کا ذکر فرمایا کتاب کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ میں طریقی قرآن میں در لازم آتا ہے کہ کتاب میں بھی آتا ہے تو مصنف نے
ایک کا ذکر کر کے اشارہ کیا کہ دونوں شے واحد ہیں قرآن کا ذکر عین کتاب کا ذکر ہے لہذا ایک کا ذکر دوسرے سے مستثنیٰ کرنے
والا ہے تو مصنف کی ان دونوں عبارتوں میں ترادف بین الکتاب و القرآن ثابت ہو رہا ہے۔ فان قبیل لیس
المصنف الخ سوائے وجواب۔ سوال یہ ہے کہ تعریف قرآن میں در لازم نہیں آتا کیونکہ مصنف کی تعریف مانع فیہ
القرآن نہیں ہے تاکہ ذکر المحمد و فی الہ لازم آئے بلکہ مصنف کی تعریف مانع فیہ مصنف کی جائے گی اور مصنف سے مطلق
مصنف مراد لیے جائیں گے خواہ وہ قرآن پاک کے ہوں خواہ توراۃ کے انجیل کے تو اس صورت میں در لازم نہیں آئے گا
کیونکہ بصیحت قرآن کی معرفت موقوف ہوگی بصیحت مصنف کی معرفت پر ہر ماہیت مصنف بصیحت قرآن پر موقوف نہیں ہے
اس پر اشکال ہوگا کہ پھر تعریف قرآن میں مفسر القرآن و بھی داخل ہو جائے گی تو اس کا وہ جواب آتیجے ہیں کہ مفسر القرآن و ما
جد میں قرآن اسے خارج ہو جائے گی تو در لازم ہو جائے گا و لا یتکلم الخ مصنف کی تعریف مانع فیہ اصناف کے ساتھ کہ باقی لغوی
معنی کے اعتبار سے ہے کیونکہ لغت میں مصنف کی بیش اسی معنی کیلئے ہے۔ قطعاً ہے جواب دیا کہ مصنف کی تعریف مانع فیہ
اصناف کرنا یہ ظاہر سے غلطی کی طرف مدلول ہے کیونکہ مصنف کا ظاہر اور مشہور معنی ہی ہے مانع فیہ القرآن تو جس سے عدول
کرنا عدول من کل ظاہر الی معنی ہو گا نیز شریعت میں مصنف کا معنی مانع فیہ القرآن حقیقت میں چکا ہے لہذا اس سے عدول کر
کے اس کا معنی مانع فیہ اصناف کرنا یہ عدول من المعنی الی المعنی ہو گا باعتبار عرف و الشرح و تفرقات میں عدول من ظاہر
و عدول من المعنی الی المعنی نہیں ہے۔ فان قبیل تعریف الاصولی الخ فرفض سوال و جواب۔ سوال یہ ہوتا

ہے کہ یہاں دور لازم نہیں آتا کیونکہ اصولی جس قرآن پاک کی تعریف کرتا ہے وہ اس کا معنی اور مفہوم کلی ہے جو مجموعہ میں
جس مجموعہ پر بھی صادق آتا ہے اور ہر آیت اور جرم پر بھی صادق آتا ہے تو صرف قرآن پاک کا معنی کلی ہے اور اس معنی
کلی کی معرفت موقوف ہے مصحف پر پھر مصحف کی تعریف میں جو قرآن مذکور ہے اس سے یہ معنی کلی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے
مجموعہ شخصی مراد ہے جو فقط مجموعہ میں جس مجموعہ پر وہ صادق آتا ہے لیکن ہر آیت پر وہ حد نہیں آتا تو مصحف کی معرفت
موقوف ہے مجموعہ شخصی پر تو دور لازم نہیں آیا کیونکہ جہت واحد نہیں رہی معرفت معنی کلی و مفہوم کلی یہ تو موقوف ہے مابیت مصحف
پر لیکن مابیت مصحف معنی کلی پر موقوف نہیں ہے بلکہ معنی شخصی اور مجموعہ شخصی ہر موقوف ہے اور مجموعہ شخصی کی معرفت مابیت
مصحف پر موقوف نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے درمیان صرف ہے لوگ اس کو حفظ کرتے ہیں پڑھتے ہیں پڑھتے ہیں وہ ان
پر مشتمل نہیں ہے کہ اس کی تعریف کر لی پڑے۔ **فقط** سے شارح اعتراض مذکور کے جواب دے رہے ہیں جواب اول عدم
تعلیمی ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مجموعہ شخصی کی معرفت معنی کلی اور مفہوم کلی کے بغیر حاصل ہو جائے گی کیونکہ مفہوم کلی
مجموعہ شخصی کیلئے ضمیمہ ہے اور مجموعہ شخصی کا تحقق و ثبوت معنی کلی پر موقوف ہے لہذا جب بھی شخصی تحقق ہوگا تو وہی معنی کلی اور
مفہوم کلی کے ضمن میں ہی تحقق ہوگا تو یہ کہنا کہ مابیت مصحف مجموعہ شخصی پر موقوف ہے مفہوم کلی پر موقوف نہیں ہے غلط ہے کیونکہ
مابیت مصحف کا موقوف ہونا مجموعہ شخصی پر یعنی اس کا موقوف ہونا ہے معنی کلی پر تو دور لازم آئے گا اس طرح کہ مابیت قرآن
(اقتدار مفہوم کلی و معنی کلی) موقوف ہے مابیت مصحف پر اور مابیت مصحف موقوف ہے قرآن پر لہذا مجموعہ شخصی پر پھر وہ مجموعہ
شخصی موقوف ہے اسی مابیت قرآن کا اعتبار معنی کلی پر بطور اندازہ جواب (۲) جتنی یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ مجموعہ شخصی
معنی کلی اور ہر موقوف نہیں ہے بلکہ دور لازم آئے گا کیونکہ مصحف کے نزدیک یہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے اور لازم دور والے
اشکال کی بنیاد بھی اسی بات پر ہے کہ یہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی جب مجموعہ شخصی کی تعریف ہے تو دور لازم
آئے گا کیونکہ یہ مجموعہ شخصی موقوف ہوگا مابیت مصحف پر اور مابیت مصحف ہر موقوف ہوگی مجموعہ شخصی پر۔

قولہ **بلی تشخیصہ الخ** شارح توضیح تسمیہ اسے تسمیہ میں کیا گیا تھا یہ مابیت کتاب کی تعریف نہیں ہے بلکہ
تخصیص ہے شارح تخصیص کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ تخصیص کا معنی ہے کسی شئی کو اس کے خواص کو ذکر کرنے کے اعتبار سے ممتاز کرنا
کیونکہ کلمہ مذکور سے جب کسی شئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو قصود یہ ہوتا ہے کہ اس شئی کے خواص ذکر کر کے
اس کی تمیز کی جائے لہذا عدل سے خواہ وہ شئی شخص ہو یا غیر شخص۔ **قولہ یطلق علی الکلام الاذلی الخ** غرض
شارح توضیح میں مصنف نے تسمیہ میں فرمایا تھا کہ یہ تعریف تخصیص ہے یہ ان مابیت تسمیہ ہے پھر تخصیص کی دلیل دی تھی کہ قرآن
کا اطلاق واقعی پر ہوتا ہے کسی اس کا اطلاق کلام اذلی پر ہوتا ہے جو صفت اللہ ہے اور یہی اس مجموعہ پر ہوتا ہے جس کو لوگ پڑھتے

جس اس کو کلام النظم کہا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک کی تفصیل کرنے کیلئے یہ تعریف کی گئی ہے اسی کی وضاحت کرنے
 ہوئے شمار فرماتے ہیں کہ قرآن کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) کلام ازلہ جسے کلام النظم کہا جاتا ہے یہ قدیم ہے اور ازلت
 باری تعالیٰ کی صفت ہے اور یہ جدت نبوی و مل کے طور پر پیش کی القرآن کلام اللہ علیہ طریق خلق (یعنی حضرت آدم علیہ السلام سے اس کو
 حدیث موضوع قرار دیا ہے یہ آج کا فرمان نہیں ہے بلکہ سلف کا قول ہے) اس سے ثابت ہوا کہ قرآن پاک کا اطلاق کلام
 اللہ پر ہوتا ہے وہی صفت قدیمہ سے کلام ازلہ کی تشریح کی ہے کہ کلام ازلہ ایک صفت قدیم ہے حکومت اور ازلت کے
 معنی ہیں جس کی حروف اور اصوات میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ سب حادث ہیں اور نہ ہی یہ کلام امر ہوتی ہے نہ نیک و نیک اس کا تعلق
 باشی سے ہوتا ہے نہ حال سے نہ استقبال سے بلکہ تعلقات اور مضامین کے اعتبار سے اس کا تعلق باشی حال استقبال سے
 ہوتا ہے جس طرح کہ دوسری صفات مثلاً علم قدرت کا تعلق باشی حال وغیرہ سے اعتبار مضامین ہوتا ہے قرآن کا دوسرا معنی
 متروک و ماضی وقت و احوال ہے اسی کی تشریح کرتے ہوئے شمار کہتے ہیں کہ یہ کلام النظم ہے حادث ہے مرکب من الاصوات
 و الحروف ہے اپنے عمل کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کو بھی کلام اللہ کہا جاتا ہے اور اس کا نام بھی قرآن رکھا جاتا ہے ایں معنی کو
 اصل کلام اللہ اور قرآن تو وہی ہے جو صفت قدیمہ ہے اور یہ کلام النظم اسی پر ذیل ہے اسی سے عبارت ہے۔ **الان الاحکام**
 البع غرض جواب سوال متروک سوال یہ ہے کہ جب قرآن کے دو معنی آتے ہیں اور اصل قرآن وہی کلام ازلہ ہے جو صفت
 قدیم ہے تو اصولی حضرات اس سے بحث کیوں نہیں کرتے اور کلام النظم کا ہم قرآن تجویز کر کے اس سے کیوں بحث کرتے
 ہیں تو شمار جواب دے رہے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ غرض اصولی متعلق ہے وہی کلام النظم کے ساتھ کیونکہ کلام متعلق اور
 منوط ہیں اسی کلام النظم کے ساتھ نہ کہ کلام نفسی کے ساتھ اور اصولی حضرات کلام اللہ میں نظر کرتے ہیں باری شہید کہ وہ صفت
 لا کلام ہے اسی لیے وہ قرآن پاک کا اطلاق کلام النظم پر کرتے ہیں اور اسی سے بحث کرتے ہیں اور اسی بنا پر انہوں نے
 قرآن مجید کی تعریف میں ایسی صفات کا اعتبار کیا جو کلام النظم کو کلام ازلہ سے امتیاز دے دیں وہی نام پر اس تعریف کو تفصیل کہا
 جائیگا۔ **لا ینقال** افعال یہ ہوا کہ اگر قصور کلام النظم کو کلام ازلہ سے امتیاز دینا تھا تو امتیاز حدس ماضی کے ذکر کرنے سے
 بھی حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ کلام ازلہ میں فعل نہیں ہو سکتا تو پھر دوسری صفات میں لفظی العرف کا ذکر کر لے۔ جواب یہ ہے
 کہ تعریف میں دو معنی میں ضرورتی ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے امتیاز مفرد ہو جائے ماضی سے اور دوسری چیز یہ ہے کہ
 تعریف صرفت کے مساوی ہو اب نقل سے امتیاز تو حاصل ہو جاتا تھا لیکن مساوات نہیں حاصل ہوتی اسی مساوات کو حاصل
 کرنے کیلئے باقی جمادات کو ذکر کیا افعال۔

﴿متن توضیح﴾

ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلاً للمعد الخ۔ گو شہادت میں مصنف نے یہ بیان فرمایا تھا کہ ماقبل
 اینہا قرآن مجید کی حد (مابعد) نہیں ہے بلکہ شخص زمین سے اب یہاں سے مصنف یہ تحقیق بیان فرما رہے ہیں کہ کافر قرآن
 پاک کی حد ہو سکتی ہے یا نہیں اور فرماتے ہیں کہ قرآن پاک حد کے قائل ہی نہیں ہے اس کی حد ممکن ہی نہیں ہے گو مصنف کی
 طرف سے دعویٰ اور القرون لاحقہ اس کی دلیل مغوی اور کبریٰ کی شکل میں اس طرح ہوئی القرون غشیی وکل شخص لا محمد۔
 مصنف مغوی اور کبریٰ دونوں کو وکیل سے ثابت کر رہے ہیں تاہن اہل صحوالتوں سے کبریٰ کی دلیل ہے کہ غشیی کی حد نہیں ہو سکتی
 کیونکہ حد ایک قول ہے جو شخص کی معرفت کافی عدو سے اور اس کی (مصرف) کے اجزاء پر مشتمل ہو اور حد کا اس کی پر عمل ہو
 اسی حد سے غشیی کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ غشیی کی معرفت کیلئے ضروری ہے کہ اس کے شخصیات کی معرفت ہو اور
 شخصیات کی معرفت اشارہ سے ہوتی ہے حد سے نہیں ہو سکتی یہ تو کبریٰ کی دلیل ہے آگے مغوی القرون غشیی کی دلیل و اذا
 عرفت ذالک سے بیان فرما رہے ہیں کہ قرآن پاک کی شخصیت (غشیی ہونے) ممکن اور قولی میں ایک غیر معتبر اور ایک
 معتبر غیر مستحیہ ہے کہ قرآن مجید غشیی ہے کیونکہ اس کو جزائیں ملے کر آئے اور اس کو بڑا حجاب دیا گیا ہے بولسان جزائیں کے
 ساتھ ہم میں ہی کو قرآن کہا نہ جائے گا کیونکہ اذ قرآن ایک عمل اور غشیی کے ساتھ قائم ہیں اس صورت میں قرآن مجید غشیی
 متعلق ہوگا جو بعد کو بالکل قبول نہیں کر سکا جب اس کا غشیی ہو جائے گا تو کبریٰ بنا دیا جائے گا شخصی لا محمد۔ غشیی حد نہیں
 ہو سکتی لہذا قرآن پاک کی حد بھی نہیں ہو سکتی بھلا اللہ کی غشیی کا یہ معنی غیر معتبر ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ
 قرآن مجید صرف وہی ہے جو قائم بولسان جزائیں ہے اور جو در قرآن میں کوئی امر یا نہی وغیرہ نہ ہوتے ہیں یہ اور قرآن نہیں
 ہے بلکہ مثل قرآن ہے والا نہیں لکھا۔ (۲) غشیی کی تعریف کے بارے میں قول معتبر یہ ہے کہ غشیی ہونے سے مراد یہ ہے
 کہ قرآن مجید نام ہے مخصوص کلمات کا جو خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہیں اس میں کسی ترکیب کسی اور کتاب کی نہیں ہے اور
 معنی یہ غشیی ہے خود اس کو نہ پڑھے، مرد پڑھے، خالد پڑھے مادہ بھی قول معتبر وہی ہے جب غشیی ہونا ثابت ہوگی کبریٰ
 ماننے سے نتیجہ صریح ہو جائے گا شخصی لاحقہ القرون لاحقہ لا محمد۔ فقولنا علی ان الشخصی لا یحد لہ
 قابل ہلان یہاں سے مصنف ایک مشکل کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے غشیی کا دوسرا معنی بیان کر کے اس کو
 حق قرار دیا ہے یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ غشیی کو بشرط پر حاصل نہیں ہوتا اور دلیل تھوہنکہ ہوتا آپ نے جو غشیی کا معنی کیا کلمات
 مرکب مخصوص ترکیب خاص ہیں معنی تو قرآن مجید کثیر برصادق آتا ہے ایک اور قرآن جسے جبرائیل نے پڑھا ایک دوسری کو
 مرد کا کلمات مختلف نے پڑھا اسی طرح صحابہ نے پڑھا زید نے پڑھا وغیرہ تو قرآن متعدد ہو گئے تو شخص جیسے ہوں

کے جواب: مصنف جواب دہ رہے ہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کے شخصی ہونے کی دو تاویلیں ہیں (۱) پہلی تاویل یہ ہے کہ شخصی ہونے کا مقصد ہے کہ قرآن مجید کا شخصی سے لکھی ہوئی جہیز شخصی تو نہیں ہے البتہ شخصی کے مشابہ ہے اور مشابہت اس اعتبار سے ہے کہ جس طرح شخصی کی معرفت حد کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ اشارہ وغیرہ پر موقوف ہے اسی طرح قرآن پاک کی معرفت بھی حد کے ساتھ خاص ہو سکتی اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اس سے لیکھا فرسک پڑھ کر کہا جائے کہ یہ قرآن ہے وجوب یہ شخصیت ہے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس طرح شخصی قابل نہیں اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں ہے۔ (۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید باری معنی قابل تعداد و کثیرین پر صادق ہے لیکن ہم ان کلمات کو جو مخصوص ترکیب کے ساتھ ٹوٹا ہیں اور ان خصوصیات کے ساتھ مستحکم شخصی کہتے ہیں اور ہماری اصطلاح میں ہے کہ جو کلمات قصور سترہ مع خصوصیات ہوں اور اپنی خصوصیات کے ساتھ مل کر نفس میں جاتے ہیں کیونکہ کلمات اعراس ہیں اور اعراس اپنے مشخصات سے مل کر اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ شخصی میں جاتے ہیں اور خود کو قبول نہیں کرتے ان کی ذات میں کوئی تعداد نہیں ہوتا بلکہ ان میں تعداد صرف عمل اعتبار سے ہوتا ہے مثلاً ایک تمیز و معینہ یہ کہ ایک معینہ شخص ہے اس کی ذات میں کوئی تعداد نہیں ہے تو یہ شخص انہی لوازمات و خصوصیات کی وجہ سے آیا ہے اس میں تعداد صرف عمل کی وجہ سے ہوگا اسی طرح قرآن معینہ شخص کلمات کا مجموعہ ہے اس کی ذات میں کوئی تعداد نہیں ہے اور جب ہم نے ان کلمات مخصوصہ و شخصی کہنے پر اصطلاح بنا لی ہے قرآن شخصی کا تصور کو اس پر دل نہیں پاتا صحیح ہوگا تو جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو جواب میں اس کی تعریف نہیں کی جائے گی بلکہ اول سے لیکر آخر تک پڑھ کر کہا جائے گا حوند و شکات الجہود کیونکہ اس کے بغیر اس کی معرفت ممکن ہی نہیں ہے۔ و قد عرف ابن الحاجب مصنف نے جو تعریف کی تھی اس میں علامہ ابن الحاجب نے لزوم دور کا اعتراض کیا تھا۔ اب جواب اس غزل کے طور پر علامہ ابن الحاجب کی تعریف پر مصنف اعتراض کر رہے ہیں ابن الحاجب نے تعریف کی البقرآن هو الکلام المنزلی للامام عجل اللہ عنہ سورۃ صنف سوال کرتے ہیں کہ جناب ابن الحاجب صاحب آپ ہامینہ قرآن کی تعریف کر رہے ہیں یا اس کی شخصیت تعین کر رہے ہیں اگر ایستہ جان کر رہے ہیں تو لزوم دور آپ کی تعریف میں بھی ہے کیونکہ ایستہ قرآن موقوف ہے بایستہ سورۃ پھر سورۃ کے بارے میں سوال کیا گیا حوند و شکات کی تعریف کی گئی تھی بعض من القرآن انما ایستہ سورۃ موقوف ہوئی قرآن پر لفظ الامام اور اگر آپ شخصیت تعین کر رہے ہیں اور سورۃ سے محمود و معظوم میں ان اس مراد لیتے ہیں تو محمود والا اشکال نہ آپ پر وارد ہوگا نہ ہم پر غلامہ اس کی کہ اگر آپ شخص اول اعتبار کرتے ہو تو دور کا اشکال ہم پر بھی وارد ہوگا اور آپ پر بھی اگر شخص جانی اعتبار کرتے ہو تو نہ آپ پر اشکال ہوگا اور نہ ہم پر ہوگا۔

شرح تلویح

قوله علی ان الشخص لا یعد لان معرفته غرض تو بیج حتم المستفاد لہذا تھا کہ شخصی قابل مد نہیں اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے شارع فرماتے ہیں کہ شخصی کی حد اس لیے نہیں ہو سکتی کیونکہ حد سے مقصود وہی معرفت ہوتی ہے اور شخصی کی معرفت شخص کا تعین کے ساتھ ہوتی ہے اور مشخصات کی تعین اشارہ کے ساتھ ہوتی ہے و ہم علم کے ساتھ ہوتی ہے اور حد چونکہ شخصی کے مشخصات کی تعین کاغذ و نہیں دیتی لہذا شخصی کی حد نہیں ہو سکتی کیونکہ حد علم سے اعلیٰ درجہ کی حد تمام ہے اور حد تمام بھی شخصی کی معرفت کاغذ و نہیں دیتی کیونکہ دو مقومات (جنس فصل) پر مشتمل ہوتی ہے مشخصات پر مشتمل نہیں ہوتی نیز ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد نہیں۔ **والسائل ان یقول** غرض شارع اشکال و جوابات (۱) اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ کا کہنا کہ شخصی اس حد تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم دیکھ کر کہتے ہیں کہ شخصی قابل حد ہے کیونکہ شخصی نام ہے مابیت اور شخصی کے مجموعہ کا تو شخصی جب مرکب اعتباری ہے جو دو چیزوں سے مرکب ہے ایک مابیت اور ایک شخصی تو مابیت تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اس شخص (مرکب اعتباری) کی ایسی تعریف کی جائے جس میں اس کے (مقدرات) (جنس فصل) بھی مذکور ہوں اور مشخصات بھی مذکور ہوں تو اس کی حد ہو جائے گی تو ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد ہے لایقان بعض حضرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ شخصی مرکب اعتباری ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی حد ہو سکتی ہے بلکہ مرکب اعتباری کی تعریف شخصی ہوتی ہے حد حقیقی نہیں ہوتی اور ہادی بحث حد حقیقی کا یہ ہاں سے میں ہے اور ہم اس کی نفی کر رہے ہیں لایقنا **فقروا** سے شارع متکذرا فی اس جواب کو دکر رہے ہیں کہ یہ جواب دینا درست نہیں ہے کیونکہ اگر شخصی کے تو علی لحد نہ ہو تو کی جہاں کا مرکب اعتباری ہوگا ہے تو چھرا حال قرآن مجید بھی ایک مرکب اعتباری ہے تو مصنف کا اس کے متعلق اختلافی کہہ دینا کافی تھا کہ قرآن مجید مرکب اعتباری ہے لہذا وہ قابل لحد نہیں ہے تو چھرا مصنف کو ان مقدمات اور قرآن پاک کی شخصیت ثابت کرنے کیلئے تکلفات کی ضرورت نہ ہوتی ہو کہ اس نے اختیار کیے لہذا یہ جواب دینا درست نہیں ہے۔ **وقد یقال** بعض حضرات نے اشکال مذکور کا یہ جواب دیا ہے شخصی جو کہ مرکب جن المابیات و التخصصات ہے اس کی تعریف اور حد کی دوسری قسمیں ہیں (۱) حد میں صرف ذاتیات اور مقومات (جنس فصل) کو ذکر کیا جائے پہنچ نہیں ہے کیونکہ صرف ذاتیات کے ذکر سے شخصی کو انتہائی انافیاد مجرہ حاصل نہیں ہوگا جو کہ حد کے مراتب میں سے اعلیٰ مرتبہ ہے لہذا ایسی حد کا کیا فائدہ اختلاز یہی حد میں ان مطلق کے ساتھ آجائے تو یہ تعریف زید و کرم و کریم سے انتہائی نہیں کر سکتی (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ذاتیات کے ساتھ ساتھ حد میں عرفیات اور مشخصات کو بھی ذکر کیا جائے یہ بھی باطل ہے کیونکہ حد کیلئے ضروری ہے کہ وہ حد پر مبادا و سراسر صادق آئے اور یہ مبادا و سراسر وہی نہیں آ سکتی کیونکہ حد میں جو عرفیات مذکور ہیں ان کا رد و اہل ان ائمہ دو قسمیں ہے جب جو عرفیات مشخصہ زہلی

الغایب کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں وہ احتمال تھے کہ ابن الغایب کی تعریف یا مجموعہ شخصی کی مدح یا منہجہ کلی کی ہمعنف نے دونوں پر اتفاق کیا تھا شارح کہتے ہیں کہ ظاہر عبارت ابن الغایب سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے سورتہ مذکورہ پر یہ مکتبہ لکھی ہے اور مذکورہ مجموعہ راجع الی الکلام الخ قول ہے سنی، جو کا مجموعہ اس مجموعہ ہوا کہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے تو وہ لازم نہیں آئے گا اگر منہجہ کلی کی تعریف ہو جائے یہ بھی ممکن ہے وہ اس طرح کہ مذکورہ مجموعہ قرآن کی طرف راجع ہو سکتا ہو۔ مجموعہ شخصی القرآن یعنی وہ سورتہ فصیح، بلیغ، مودع جس طرح قرآن مجید فصیح و بلیغ ہے تو مجموعہ منہجہ کلی کی تعریف ہوگی شارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مضمون دونوں یکساں ہے کیونکہ معرفت قرآن پر موقوف ہے ایسے سورتہ پر لیکن ایسے سورتہ ایسے قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ سورتہ کی تعریف ہے، جو بعض مترجم اول و آخر و تفسیر کا مضمون اس کی معرفت قرآن پر موقوف ہے کیونکہ یہ عام ہے قرآن غیر قرآن سب کو شامل ہے کیونکہ قرآنہ، الخ، کے سورتہ کو بھی سورتہ کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ سورتہ کے مضمون میں خصوصیت قرآن مستثنیٰ نہیں ہے بلکہ وہی ہے ابن الغایب نے سورتہ کا لفظ ذکر کیا ہے جو تفسیر راجع الی الکلام الخ قول ہے اگر مضمون سورتہ صرف قرآن کے ساتھ خاص ہو گا تو سورتہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ جواب اشارہ نے سورتہ کی جو تعریف کی ہے اور اس سے دور کو خارج کرنے کی کوشش کی ہے یہ سنی الا حاصل ہے کیونکہ یہ تعریف جدول جن عبارتوں پر ہے کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کے اپنے مضمون اصطلاحی مراد ہوتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سورتہ کا مضمون۔ وہی بعض مکتبہ القرآن مترجم اول و آخر و تفسیر ہے بلکہ تعریف ظاہر معتبر و مکشوف وغیرہ میں نہ تفسیر ہے بلکہ اشارہ سے جدول ان جدول میں ملاحظہ فرمائی کہ اس میں ان تفسیر اہل الجواز ہو گا۔

﴿متن توضیح﴾

وہو در باب بحثہ مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے احکام کو ہم رد ہاویں میں ذکر کریں گے **الباب الاول** میں یہ بیان ہو گا کہ کتاب معنی کا لفظ اس طرح کرتی ہے وہ در باب یہ ہے کہ کتاب سے حکم شرعی کیسے ثابت ہوتا ہے **اعلم** سے مصنف اپنی کلام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصل غرض تو کتاب سے حکم شرعی ہے لیکن چونکہ افادہ حکم شرعی افادہ معنی پر موقوف ہے کیونکہ پہلے معنی معلوم ہو گا بعد اس سے حکم شرعی کا لفظ حاصل ہو گا بعد اضروری ہے کہ پہلے کتاب اللہ کے افادہ معنی سے متعلق جو بحث ہیں ان کو ذکر کیا جائے گا بعد افادہ حکم شرعی کے مباحث کے متعلق بحث ہوئی اس لیے اب اول میں خاص، عام، مشترک، معنی، حقیقت، مجاز و غیرہ کی بحث کی جائے گی۔ من حیث افادہ تفسیر المستحب۔ اور باب ثانی میں افادہ حکم شرعی کے متعلق بحث ہوگی مثلاً اس میں امر کے متعلق بحث ہوگی کہ وہ واجب کو ثابت کرتا ہے یا نہی سے یہ بحث ہوگی

کہ وہ موجب حرمت ہے، اور کتاب حرمت احکام شرعیہ میں سے نہیں۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ و نورد اہماتہ اہی بیان اقسامہ فرض جواب سوال مقدور سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب اول میں ہم کتاب اللہ کے مباحث بیان کریں گے جو کفار و معنی کرتے ہیں ان مباحث میں سے ایک تعریف بھی دے جائیں گی۔ باب لول شد ذکر کرتا ہے؟ جواب اور ذکر ہماری مراد وہ مباحث ہیں جو کفار و معانی اور اثبات احکام کے ساتھ متعلق ہیں تعریف چونکہ اس سے خارج ہے لہذا اس کو باب اول میں ذکر نہیں کیا گیا و العراد یا لا یجاہد جواب سوال مقدور سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب لول میں ان حوالہ و مباحث کو بیان کیا ہے کہ جو کفار و معنی کے ساتھ متعلق ہیں تو ہر قسم کو صرف وغیرہ کے مسائل بھی باب لول میں ذکر ہونے چاہئے کیونکہ وہ بھی معنی کفار و معنی کے ساتھ متعلق ہیں۔ جواب دے رہے ہیں کہ: ہمارے مراد وہ مباحث ہیں جن کو کفار و معنی کے ساتھ متعلق ہو اور وہ مباحث کسی دوسرے علم میں بھی مستعمل طور پر ذکر نہ کیے گئے ہوں اور ان باب اول میں ذکر کیے جائیں گے وہ مباحث جن کو کفار و معنی میں زیادہ دخل ہے جس پر وہ مباحث جو کسی اور علم میں مفصل ذکر ہو چکے ہیں جیسے اعراب و لغت وغیرہ ان کو اس باب میں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ لا یتقل العزاض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو وہ تہذیبیں لگائی ہیں (ایک یہ کہ باب اول میں ان مباحث کو ذکر کیا جائے گا جن کو کفار و معنی کے ساتھ زیادہ متعلق ہے اور دوسری یہ ہے کہ ان مباحث کا ذکر مفصل کسی اور باب میں نہیں نہ ہو چکا ہو یا اس سے بغیر کئی نہ ہو تاکہ علوم عربیہ و لغت و ادب سے خارج نہ رہیں حالانکہ علوم عربیہ کے اخراج کیلئے ان روایوں کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ علوم عربیہ تمام مباحث سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ اجوت کی اضافت ضمیر کی طرف ہے اور یہ اختصاص کہنے سے معنی یہ ہوگا کہ باب لول میں ہم وہ مباحث بیان کریں گے جو عرب کے ساتھ متعلق ہیں چرکہ علوم عربیہ کے مباحث متعلق بالکتاب نہیں ہیں لہذا وہ مباحث سے خارج ہو جائیں گے۔ جواب اور روح فقہ زانی جواب سے رہے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر انہی کی اضافت اختصاص کیلئے ہو اور وہ مباحث سے وہ مباحث مراد ہوں جو صرف کتاب اللہ کے ساتھ فہم ہوں تو ہر باب اور باب ثانی کے بہت سے مباحث خارج ہو جائیں گے کیونکہ باب اول میں ایسے مباحث بھی ہیں جو اس کے ساتھ خاص نہیں مطلقاً عام خاص مشہور کہ کیونکہ یہ سنت میں بھی ہیں بلکہ بعد ہے بخلاف یہ کہ مباحث کو کتاب اور سنت دونوں کے بعد ذکر کیا جائے تاکہ مباحث دونوں میں مشہور نہ ہیں لہذا سنت و شریعت ان مباحث کے کتاب اللہ میں ذکر نہیں ہوا بیان کر رہی کہ چونکہ ان مباحث کا تعلق نعم کے ساتھ تھا اور نعم قرآن و احادیث و کتب و کتب اس لیے ان مباحث کا کتاب اللہ میں

ذکر کرنا اہل واسطی کا فائدہ اور مصلحت الاسباب

﴿تفصیح مع التوضیح﴾

لما كان القرآن نظاما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع
تقسيمات متعده یہ ہے کہ قرآن مجید نظم کا نام ہے جو اس بل الاسی ہوفظ خالی نظم کی نہیں ہے جیسا کہ قرینہ سے شبہ ہوتا
ہے کیونکہ لہجہ الکتوب المستول یہ سب لفظ کی صفات ہیں کہ معنی کی اور فقط معنی کا نام بھی نہیں ہے جیسا کہ امام اعظم
ابوحنیفہؒ کے اس قول سے دہم ہوتا ہے کہ نماز میں الفاظ قرآن کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اگر کسی نے نماز میں قاری میں قرآن ذکر
کی تو جائز ہے تو مصنف نے واضح کر دیا کہ قرآن مجید ایسے الفاظ کا نام ہے جن میں معانی کا لحاظ رکھا گیا ہے لہذا آئے جو
تعمیمات اور اعتراض ہیں ان کا تعلق الفاظ قرآن کے ساتھ ہے لیکن اس میں معنی کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے۔ المراد بالعلم
معنا اللفظ نفہم سے یہاں الفاظ مراد ہے لفظ کا معنی بھی لگتا ہے اور نظم کا الفاظ معنی و تیسرے کو دھماکے میں پڑتا ہے چونکہ نظم کے
اندھ حسن ادب ہے اور لفظ کے معنی میں کچھ سو ادب ہے اس لیے قرآن پاک کے الفاظ پر نظم کا اعتقاد کیا گیا ہے نہ کہ فقہ
کا۔ دفعہ دینی عن ابی حنیفہؒ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں غیر عربی کے ساتھ قرآن پڑھنا اگر کسی نے نماز میں
میں معنی اور اگر کسی تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی اس روایت سے دہم ہوتا ہے کہ شاید قرآن مجید معنی کا نام ہے نظم اور عبارت کو
اس میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیے مصنف وضاحت فرما رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن مجید الفاظ اور معنی
دونوں کا نام ہے لیکن صرف قصص میں طور پر نماز میں امام صاحب نے قرآن مجید کے الفاظ کی قرأت کو رکن لازم نہیں قرار دیا بلکہ
یہ فرمایا کہ اگر کسی نے بغیر خود کے اپنی نعت میں یا تلاوی میں معنی ادا کر لیا تو اس کی نماز اور رکن قرآن و ادا ہو جائے گا کیونکہ
قرآن مجید کے الفاظ میں توسع اور بہت کچھ نظر رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف باتوں کا اپنی امت میں قرآن
پاک پڑھنے کی وجہ سے دیکھی تھی اسی بناء پر امام صاحب نے خصوصی طور پر نماز میں الفاظ کو لازمی قرار نہیں دیا بلکہ نہ دے عطا
و غیر مقامات پر امام صاحب نے بھی الفاظ کو لازم قرار دیا ہے کراۃ الفہم والی اقل یعنی میں اور عائدہ مجرور نے اگر صرف
معنی ادا کر لیا اللہ تعالیٰ عطا کرے لیکن کیے قرآن کیلئے ہرگز ہے کیونکہ معنی چھٹا قرآن نہیں ہے جب تک عربی الفاظ نہ سمجھ سکیں انہی
لیے مصنف نے خاصہ کا لفظ ذکر فرمایا ہے کہ امام صاحب کا یہ قول صرف اور صرف نماز کے بارے میں ہے۔ لیکن الاصح
انہ رجوع عن هذا القول مصنف فرما رہے ہیں کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور نماز میں بھی
الفاظ کو ضروری قرار دیا تھا جب انھیں دیکھیں وہ یہ ہیں نے حسن تفصیح میں اس قول کا سرے سے تذکرہ ہی نہیں کیا بلکہ میں

ہے وہ ب لسان بطریق المعجودۃ الدال بخریق الماشرة الدال بخریق العنات الدال بخریق الانتقاد اور ولت کرتے
 ۱۱ اختلافی ہوتا ہے لہذا اس اثر کا تعلق بھی شعر کے ساتھ ہو سکتا ہے فلاں قریب جھماکے عدم الالتفات الی
 العبارات واختلافها من باب داب المشائخ غرض یہ وہ سوال مقدار جب قریب تفسیرات کا حامل ایک ہے
 قیاس فقر الباطن کے مختلف انداز اور مختلف الفاظ سے قصیم رائج کو کیوں ذکر کیا تو قدر تفسیر ذاتی جواب دے رہے ہیں نہ
 رتے مثلاً کیا وہ رت مبرک ہے کہ وہ الفاظ کی طرف توجہ نہیں کرتے مبادات کو پیش نظر نہیں رکھتے مگر ان کے یہ لغو تفسیر ہے
 ہے اس مقصد کے تفسیر کرنے میں کبھی الفاظ کا اختلاف ہو گا تاہم یہ قابل گرفت بات نہیں ہے۔ وعلیٰ ہذا ذکرہ من
 تقسیم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی الخ غرض اختلافی جواب حال سوال ایہ ہوتا ہے کہ محض اور مشائخ کی
 مبادات میں تو قریب ہے مصنف نے فرمایا ہے قرآن مجید نام ہے علم دلی یعنی فاسد کا مطلب یہ ہے کہ اصل قرآن پاک
 نام ہے الفاظ کا نہیں کہ میں معنی کی طرف نسبت کا بھی لفظ آیا ہے اور مشائخ کی مبادات اس طرح سے تمام اعظم والحق
 نہیں یہ اقسام نظم اور معنی دونوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان اقسام کا جس طرح علم کے ساتھ یہ درست
 تعلق ہے اس طرح معنوی کے ساتھ بھی درست تعلق ہے اور اس تعلق کے ذریعہ ہمارے دلوں میں تعارض ہے۔ جواب اقسام اختلافی جواب
 دے رہے ہیں کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی مبادات کا منہم بھی حیدر ہے یہ ہر منفی مبادات کا ہے یعنی علم
 دلی علی معنی کی تفسیر میں خیر قرآن پاک کے ہر ہے بلکہ ان مشائخ کا قول ہے القرآن محکم المعنی حمید اور قرآن میں ہے
 کہ بشیر اللہ علی علی ہذا وہ قرآن میں جو قرآن میں نہیں ہے اور حقیقت میں ہے کہ قرآن پاک تمام الفاظ کا نام ہے
 لہذا نہ میں میں لفظ کیا ہے۔ لفظ قطع بیان کو کہ عربیہ مکتوبہ فی المصاحف الخ نہ مبادات سے
 محض قرآن کا معنی دینی پر نہیں کہ مکرر ہے قرآن قرآن مجید نام ہے علم کا نسبت الی المعنی کیونکہ قرآن مجید کی تعریف میں جو
 منہم ذکر کی الحزن مکتوبہ فی المصاحف الخ متواتر بلاغت یہ سب حقیقت نظر کی صفات ہیں بنسبت الی المعنی نہ
 ان فقرہ دلی اور اس کی۔ وکذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات المراجعة الی اللفظ
 باعتبار افساد المعنی الخ مقصد مبادات یہ ہے کہ اگر بلا ساری واجب والی تعریف کی جائے القرآن محکم
 الحزن لیس کا ہر سورۃ میں تو بھی الفاظ اساتذہ اہل حق کی منہم میں سے ہے کیونکہ الفاظ کا تعلق بلا کے ساتھ ہے اس لیے
 کہ الفاظ کا معنی ہے علم کا نہ صرف پہنچ جانے کو اس کا ساتھ نہیں ہوا اور بلاغت فقہاء کی سماعت میں نہ ہے کیونکہ اگر آپ
 کسی کی یہ علم کے ساتھ کوئی معنی اور نہ ہے جو ہے تو ان لفظ اعراس مقاصد یہ ہوتا ہے یہاں بھی غرض کو دینا

تخیر ہوتی ہے کئی تنظیم کئی اظہار طرقات کئی اظہار رکازات یہ بظرف غرض مختلف تھا کر تہی نظم میں مختلف کیفیات خصوصیات کا
 اظہار کرنا مطلب مگر ہے تو نگار قاضی کاغذ کرتا ہے کلام میں تا کیہ ہوا ہی طرح صرصر قصہ و ہونہ و ہونہ کا کرتی ہے کلام میں نظم
 و نثر کا اگر ان خصوصیات و کیفیات کا محسب الاغراض بقدر طاقت بشریہ اظہار کر کے کلام کو ذکر کیا جائے تو اس کو کلام الخیر کہا
 جاتا ہے مگر اگر وہ کلام یافت کی اس حد پر پہنچ جائے کہ اس کا معیار نہ مل سکے نہ ہوتا اس کی کام کو بھوکھا جاتا ہے اس نے عبارت ہوا
 کہ: غازی بھی باغایت والا صلاحتہ علیہم کی مفت ہے نہ کہ نظم اور مکتبہ کی دونوں کی الہام اس میں معنی کا کاغذ خود ہوتا ہے تو جیسے ہوا کہ
 معنی کاغذ ان الفاظ باعظم الدل علی الخلق اس نسب و اوقاف بالموافق ہے۔ وقد یقال لن معنی القرآن نقصہ
 معجز بیانات عقل زانی مفت غازی کے بارے میں رد و قبول بیان کر رہے ہیں کہ بعض حضرت کے نزدیک ایسا کلام
 معنی قرآن کی مفت ہے یعنی نظم معنی قرآن مجید بھی ہے یعنی کلام قرآن پاک کے الفاظ کے معانی اس قدر بصر ہیں کہ ان پر
 اظہار حاصل کرنا طاقت بشریہ سے باہر ہے جیسا کہ مذکور ہے کہ سورۃ فاتحہ کی تفسیر معانی و مطالب اس قدر تفسیر ہیں کہ اگر اس کو
 لکھا جائے تو کئی لکھنوں کے پورے ہوتے ہیں اسی طرح حضرت علی کا قول مشہور ہے ان قرآن و غرلا تفسیر جابہ کہ قرآن مجید
 ایک سمندر ہے جس کے جزائرت ختم نہیں ہو سکتے اس سے معلوم ہوا کہ معنی قرآن مجید بھی بجز ہے۔ جواب است شارح تفسیر زانی
 جواب لے رہے ہیں کہ یہ جو مدد حقیقت نظم کا ہی اعجاز ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ قرآن پاک اسے کثیر معانی
 و مطالب پر مشتمل ہیں کہ دیگر الفاظ و عبارات اتنے معنی پر مشتمل نہیں ہو سکتے اس لیے قول ثانی معینہ ہے۔ و مقصود
 المشائخ من قولہم هو النظم والمعنی جملہما دفع لتوہم الغاشی غرض شارح تفسیر زانی سوال
 مقدمہ کا جواب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب متران کی مروت القرآن و نظم و المعنی بنیاد کا مطلب نظم و المعنی ہے تو متران
 نے یہ تعبیر کیوں اختیار کی جس سے شہید ہوتا ہے کہ قرآن پاک بالذات و بالاصلاحتہ نظم کی مفت بھی ہے اور معنی کی بھی ان کو
 چاہئے تھا کہ نظم و المعنی بالحق والا محمول اختیار کرتے علامہ تفسیر زانی جواب لے رہے ہیں کہ متران نے یہ عنوان اس پر ہم دیکھا
 راہی کرنے کیلئے اختیار کیا ہے جو نام الاویسیہ کے قول غازیہ قرآن کاغذ لہ کے جواز سے پیدا ہوتا ہے کہ قرآن پاک صرف
 معنی کا نام ہے نظم کا اس سے کوئی حلق نہیں ہے اس لیے اس راہ کو دور کرنے کیلئے متران نے معنی و نظم و المعنی کہہ دیا اور ان کی بھی
 نظم و المعنی ہے۔ قوله المراد بالنظم هذا اللفظ لا یقال بالنظم علی ما فسرہ المحققون
 الخ غرض تفسیر زانی جواب سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ یہاں نظم سے مراد لفظ ہے جس سے معلوم
 ہوتا ہے کہ نظم اور لفظ آپس میں مترادف ہیں ان کا معنی ایک ہے اور آگے جو اقسام آ رہی ہیں خاص عام مشترک و غیرہ جس
 طرح یہ لفظ کی تفسیر میں ملتی ہیں اسی طرح نظم کی بھی یہی ملتی ہیں۔ اگر یہ تمام باتیں درست نہیں نظم اور لفظ آپس میں مترادف

عربی معنی میں ہی پہلا ہے یہ کہ اس کا معنی ہے نہ سے پہلے کا نفع الا انشال۔ فقوله بل اهلقر المعنی لان
 محضی النظم علی القوسعة والمعنی هو المقصود لا سیما فی حالة المناجاة فممن ترج
 ضمن ای ذات پر تمام عمر کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرآن نہیں کر سکتا تو اس کو لازم میں غیر عربی کے ساتھ قرآن کرنا
 چاہئے۔ لیکن ایک شخص عربی میں قرآن پر قادر ہے کیا وہ لغت فارسی یا کسی دوسری لغت میں قرآن لکھ کر لے سکتا ہے یا اس میں
 اختلاف ہے اگر کہ بلاشبہ صحیح کا مذہب یہ ہے کہ وہ غیر عربی میں قرآن نہیں کر سکتا ہی کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں قرآن کرنا
 رکن اور شرط قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿قُرْءَانًا مَّحْرُومًا﴾ (۲) قرآن کریم اور غیر وہ ان آیات سے واضح ہو رہا ہے کہ الفاظ عربی
 قرآن پاک کا ہیں۔ نیز خدا تعالیٰ میں علم عربی کی قرآن کریم لازمی ہے نام الا حقیقہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے بغیر عربی کے یا
 دوسرے غیر عربی پر قادر ہے اپنی زبان میں قرآن لکھ کر لیا اور صرف معنی زیادہ کر سکتا تو انہیں پڑھے تو معنی کی غلطی ہو جائے گی اور
 رکن قرآن اور وہ جو ہے گا وہ نام صاحب نماز کے ہونا کیلئے نظم کو رکن لازم نہیں قرار دیتے۔ دلائل (۱) ان ہی الفاظ علی احسن
 سے نام مذہب کی دلیل یوں لے رہا ہے میں ائمہ صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے الفاظ میں دعوت و مجاہدہ و سمیت
 رکھی گئی ہے کیونکہ الفاظ خود مقصود نہیں ہوتے بلکہ تصور اسکی معنی دہ ہے الفاظ اس تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتے ہیں یہی وجہ
 ہے کہ قرآن مجید ابتداء لغت قریشی میں نازل ہوا جو کہ اللہ تعالیٰ سے ہے لیکن دوسرے پہاڑ کیلئے لغت قریشی میں نازل کرنا
 مشکل ہو گیا اور رسول ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے تکلیف کیے وہ فرمائی اللہ تعالیٰ نے ہر قبیلہ کو اپنی لغت میں قرآن کرنے کی اجازت
 دے دی اور دوسرے قبیلہ کی لغت میں بھی تلاوت کرنے کی اجازت دے دی حتیٰ کہ قریشی کیسے اجازت تھی کہ وہ اپنی لغت چھوڑ
 کر دوسری لغت میں قرآن کرنے کو جب قریشی باوجود یکہ وہ اپنی لغت پر قادر ہے لیکن وہ اپنے لغت ترک کر کے دوسری
 لغت میں قرآن کر سکتا ہے تو غیر عربی کو اگرچہ عربی پر قادر نہیں ہے عربی الفاظ ترک کر کے اپنی لغت میں بطریق کوئی قرآن
 کرنے کی اجازت ہوئی چاہئے اسی لیے امام صاحب نے غیر عربی کی قرآن کو جائز قرار دیا اور علم عربی کو جو ضرورت کیلئے رکن
 لازم نہیں قرار دیا۔ نہ کہ یہ نصحت استطاعت کے لیے نہ ہو بلکہ وہ دین و قبول صورتوں میں قرآن کا الفاظ سیدہ جو تلاوت میں طریح غیر
 کی نماز و وضعت استطاعت کے علاوہ ہوتا ہے۔ دلیل (۲) انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ کائنات کو نظر رکھتا ہے یہ کچھ ہے
 مقتدی سے قرآن حافظ کر رہی ہے جب کہ وہ ارشاد فرمایا کہ قارئین قرآن ہرگز نہیں مقرر ہوا ذات ایک انسان کیسے عربی میں قرآن
 کرنا محض دوسرے کیساتھ کیلئے نظم عربی کو لازم نہیں یہ کیا دلیل (۳) امام صاحب نے دلائل بیان کی ہے
 کہ امام اعظم مستطیع فی الحراتہ جدیدہ ان کا نظریہ تھا کہ ذات صوابت من جہات ہے اس میں صرف ذات و دین تعالیٰ کی

طرف توجہ ہوئی چاہئے اگر نماز میں غلطی ہوئی کہ رکن لازم قرار دیا جائے تو چونکہ ظہر میں ہجرت کی توجہ اللہ تعالیٰ سے حسرت کر قرآن پاک کے الفاظ و کج ہندی وغیرہ کی طرف ہونا چاہئے کی تو نماز کا مفہوم اصلی قوت ہو جائے گا اسی بنا پر امام صاحب نے الفاظ کو لازم قرار نہیں دیا بلکہ رکن اصلی معنی پر استقامت کو جائز قرار دے دیا (۳) دلیل (۴) واقعہ زیر الزام، لیکن دہلی آیت سے بھی امام صاحب دلیل پکڑتے ہیں کہ ضمیر واقع الی القرآن ہے مانا کہ پہلے محضوں میں یہ ظہر عربی میں نہیں تھا بلکہ غیر عربی میں تھا اس کو قرآن کہنا میرا ہے معلوم ہوا قرآن میں رکن اصلی صرف معنی ہے وذلک لایلتزم بشئ من البدع یہاں سے شارح گفتار دلی نظر اختلاف کی نہیں کر رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک غیر عربی میں قرآن آجائے نفس کیلئے جائز ہے جو ہم باہدیت نہ ہوا اگر وہ بدعتی ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے (۴) اسی طرح یہ اختلاف اس نفس کے بارے میں ہے جو عربی میں قرآن کو نہ ہوا اور اس کا قراءت میں ایک دو کلمے غیر عربی میں مجاہد کرے تو جائز ہے اگر مادی قراءت غیر عربی میں کر لے تو جائز نہیں ہے (۵) اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ غیر عربی میں ایہ الفاظ بولے جس میں کئی معانی کا احتمال نہ ہو اسی طرح وہ دہلی کا حاشا بھی مدد کرے (۶) دلیل کہ غیر اختلاف الظلم بعض حضرات نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ عربی الفاظ کا اپنی حالت میں صرف نقلی معنی کرے اگر نہ تفسیر شروع کر دی تو غلط فہم ہو جائے گی (۵) دلیل میں غیر عمدہ بعض حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ بھول کر غیر عربی میں قراءت کرے اگر عمدہ کی ہے تو اس کو یا تو محض قرار دیکر اس کا مانع نہ بنائے یا اس کو زہدین قرار دے کر ترک کر دیا جائے گا۔ **واما الکلام فی ان رکن الشئ کیف لایکون لازما** فسیجی و متقدیر ہے کہ امام صاحب نے ظہر کو کسی غیر لازم کیسے قرار دیا جب کہ رکن کئی کاشی کو لازم ہوتا ہے تو ثابہ کر رہے ہیں اس کی وضاحت مغرب آجائے گی۔ **فما فی قول ان کان السمع فی قرآنا فیلزم عدم اعتبار الخطا فی القرآن** غرض شارح جواب سوال یہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن مجید فقط معنی کا ہے یا ظہر دلی بھی اٹھنی کا نام ہے اول شق پر دو اشکال لازم آتے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ لازم آتا ہے کہ اگر قرآن پاک فقط معنی کا نام ہو تو الفاظ قرآن قرآن سے خارج ہو جائیں گے مانا کہ یہ حال ہے کیونکہ الفاظ یا تو میں قرآن میں (کما هو التفتیش کیا) یا قرآن میں (علی الحدیث) (۲) دوسرا اشکال یہ لازم آئے گا قرآن پاک کی تعریف (المقرئ علی الرسول انقول عند المستطاب فی المصباح) قرآن مجید برصادق نہیں آئے گی کیونکہ کتابت نقل جنرل فقط معنی کی صفات نہیں ہیں کئی بلکہ یہ ظہر کی صفات ہیں لہذا حد صدق نہیں آئے گی مانا کہ اس حد کو جامع مانع قرار دیا گیا ہے (۳) اگر سخن جانی مقصود کی جائے اور قرآن لفظ دلی علی المعنی قرار دیا جائے تو پھر یہ اشکال لازم آئے گا کہ منہ الامام جہد میں قرآن مجید کی قراءت فرض نہیں ہے کیونکہ جب قرآن مجید نام ہے لفظ کا اور امام صاحب نے ظہر کو رکن لازم فی اصلہ قرار نہیں دیا بلکہ صرف معنی کی قراءت کو جائز

[illegible]

[illegible]

اس نے بھی کوئی دلیل کافی دانی ثانی بیان نہیں کی۔ قولہ باعتبار وضعہ لہ بیان للتقسیم الاربع
اجمالاً غرض شرح توضیح متن المقصد یہ ہے کہ مصنف نے تقسیمات اور بود و اجزا اور کر کے ہے اور ہم کا غرض ذکر کر کے تقسیماتی
اور ثابت میں ترتیب کی طرف اشارہ کیا کہ جو ترتیب متن میں ذکر کی گئی ہے وہی درست ہے فخر الاسلام دانی درست نہیں ہے وہ
ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے لفظ کی وضع معنی کیلئے ہوتی ہے پھر لفظ کی استعمال معنی میں ہوتی ہے پھر ظهور معنی اور فہم میں لفظ
ہوتا ہے پھر کیفیت ذرات لفظ کی المعنی المستعمل فرماتا ہے۔ وغیرہ الاسلام قدم التقسیم الخ غرض جواب سوال
مقدور ذکر فخر الاسلام نے تقسیم ثالث ظهور و فہم کو تقسیم ثانی اور استعمال کو تقسیم ثالث قرار دیا علی گیس مصنف اس کی کیا وجہ ہے تو
تختہ زائی اس کا جواب دے رہے ہیں کہ فخر الاسلام نے یہ اسلئے کیا کہ انہوں نے دیکھا کہ حکام میں تصرف کی دو قسمیں ہیں (۱)
تصرف فی اللفظ (۲) تصرف فی المعنی۔ تصرف فی اللفظ کی تفریق یہ ہے اصل اللفظ عینہ نعمت المعنی کہ لفظ کو اس طرح
تعمین کرنا کہ اس سے معنی سمجھا جائے اسی کو وضع اللفظ کہا جاتا ہے دوسری قسم تصرف فی المعنی ہے یعنی معنی کو اس طور پر تعین کرنا
کہ وہ غلط سے سمجھا جائے بالظہور والظہار و ذان دونوں تصرف کا تعلق وضع کے ساتھ ہے اور وضع استعمال پر مقدم ہوتی ہے
کیونکہ استعمال وضع پر مرتب ہوتی ہے لہذا تقسیم باعتبار استعمال کو ان دونوں سے منحرف ہونا چاہئے حلی کا نقطہ یہ ہے کہ
ظہور معنی اور فہم پہلے ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق وضع کے ساتھ ہوتا ہے اور استعمال اس کے بعد ہوتی ہے (اللہ اعلم بالصواب)
بنا النسبة إلى المعنى منتقسم بالتقسيم عند المقوم الخ تختہ زائی یہاں سے تقسیم اول کے اقسام بیان اور ان
کی دلیل ہر بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں عند اہتم تقسیم اول جو باعتبار الوضع ہے سے چار اقسام نکلتی ہیں خاص، عام،
مشترب، اوّل عند القوم اس لیے کہا کہ کیونکہ عند المصنف جن قسمیں ہیں، ذلک ہاں تقسیم میں داخل نہیں ہے۔ لانسہ ان دل سے
دلیل ہر بیان کر رہے ہیں غلط دو حال سے خالی نہیں ایک معنی پر دلالت کرے گا یا متعدد معانی پر دلالت کرے گا اور ایک معنی
پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو علی الاطلاق دلالت کرے گا یا علی الاشتراک میں الاطلاق دلالت کرے گا اور
خاص، یعنی عام ہے اور اگر معانی متعدد پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح
حاصل ہوگئی یا نہ ال، ذل، یعنی مشترک ہے۔ والی صفت استفادہ الدل یعنی مصنف نے اوّل کو تقسیم اول کے اقسام میں شمار
نہیں کیا اس کی جگہ جمع متکرر کو داخل کیا اس کی وجہ آگے آئے گی۔ و بالتقسيم للثانی دوسری تقسیم دو دلیل مصرعہ بیان ہے
دوسری تقسیم سے بھی چار اقسام نکلتی ہیں، حقیقت کا ذکر مصرعہ ثانیہ دلیل مصریہ ہے کہ لفظ ہے معنی موصوفہ میں مستقبل ہو رہا
ہوگا یا غیر موصوفہ میں اول حقیقت ثانی جملہ ہے مگر ہر ایک دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس سے حکم کی مراد واضح ہوگئی یا
مشترکہ و غیرہ ہوگئی اول مصرعہ ثانی ثانیہ ہے۔ و بالتقسيم الثالث تیسری تقسیم دو دلیل مصرعہ بیان ہے اس سے آٹھ اقسام

سورۃ نوح اور تیسرے سواری کو شامل ہے (واللہ اعلم بالصواب) بقولہ "وہذا ما قال" غیر فخر الاسلام عن
 التقسیم الاول بقولہ اس عبارت سے شارح متنازعی کی فرض فرماتا اسلام نے تفسیرات اور جو کون الفاظ کے ساتھ
 بیان کیا ہے اس کی توضیح و تشریح کرتا ہے چنانچہ تقسیم اول کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے التقسیم الاول فی
 وجوہ النظم صنیعة ولغة یعنی تقسیم اول نظم کے اعتبار کے بیان میں ہے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے اب سوال یہ ہوا
 کہ صیغہ اور لغت سے کیا مراد ہے پہلے فقرات کہتے ہیں کہ صیغہ اور لغت مترادف ہیں صیغہ سے لفظ کی شکل و صورت اور لغت
 سے اس کا مادہ مراد ہے اور ان کی وجہ سے غلط و دل علی المعنی ہوتا ہے تو قصہ یہ ہوگا کہ تقسیم اول نظم کے اعتبار سے
 بیان میں ہے باعتبار نظم معنی کے نہ کہ باعتبار نظم یا سماع کے (۲) صنف کا نظریہ یہ ہے کہ صیغہ اور لغت سے مراد ہے
 کیونکہ صیغہ کی تشریح سے وہ شکل و صورت جو لفظ و حرکات و آکانات کے اعتبار سے اور بعض حروف کو بعض پر مقدم کرنے کی وجہ
 سے حاصل ہوتی ہے اور لغت کا معنی ہے ہی اللفظ الموضوع عنی وہ لفظ جو معنی کیلئے وضع کیا گیا یا معنی کیلئے وضع کیا
 وضع کی جاتی ہیں ایک مادہ و جوہر حروف اور دوسری ہیئت و شکل الفاظ مضارب و ضامن نے اس کے مادہ و حرف کو مارنے والے
 معنی کیلئے وضع کیا ہے اور اس کی شکل و صورت کو مارنا بھی کیلئے وضع کیا ہے تو لفظ مادہ اور صیغہ دونوں کا شامل ہے لیکن
 بیان اس سے پہلے صیغہ کا لفظ موجود ہے شکل و صورت کو شامل ہے۔ ان کے علاوہ صرف مادہ اور جوہر کو اب عبارت اس
 طرح بیان جائے گی التقسیم الاول فی وجوہ النظم صنیعة ومادة اور صیغہ و مادہ دونوں کو لکھتا ہے اور وضع
 سے مراد اصل عبارت ہوگا التقسیم الاول فی وجوہ النظم وضعاً تو پہلی تفسیر میں لکھا تھا کہ یہ ہے کہ لفظ
 اپنے معنی پر دلالت کرے گا مادہ اور صیغہ کے اعتبار سے معنی وضع کے اعتبار سے۔ وعبّر عن تقسیم الثانی زوری
 تقسیم کو ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے فی وجوہ استعمال ذالک الحظم وجہانہ فی باب
 التبیان شارح متنازعی اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ درجہ و معنی طریق ہے یعنی دوسری تفسیر نظم کی استعمال کے
 طریق میں ہے کہ لفظ معنی موضوعات میں استعمال ہوگا تو حقیقت ہوگا غیر موضوعات میں استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا نظم کے جانی
 ہونے کے طریق میں معنی کے بیان و اظہار میں کہ بطریق موضوع ہوگا تو صریح ہوگا بطریق استعمال ہوگا تو کہ ہوگا۔ وعن
 الثالث بقولہ الخ تیسری تفسیر کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے فی وجوہ التبیان ذالک الحظم یعنی طریق اختیار
 الیٰی دوم ہے یعنی تیسری تفسیر اخبار معنی اور اس کے مراتب کے طریق سے بیان کرے یعنی ظاہر نظم و غیرہ۔ وعن
 الرابع یعنی چوتھی تفسیر کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے معرفة وجوہ السووف علی المعرود المعانی اس
 معرفة الطرق سے متنازعی وضاحت کرتے ہیں کہ چوتھی تفسیر سماع کی اطلاع کے طریقوں کی معرفت کے بارے میں

ہے مضمون کی مراد اور کلام کے معانی پر مبنی مضمون یا تو کلام کے معنی پر مضمون ہوگا بطریق العبارۃ یا بطریق الاشارة یا بطریق
لہذا ان یا بطریق الاعتقاد۔

﴿ متن توضیح ﴾

التقسیم الاول ای الذی باعتماد الوضع یہاں سے مصنف قسماً اول کے اقسام اور ہر ایک کی تعریف کر
رہے ہیں تو فرمایا کہ تقسیم اول پر باعتبار وضع لفظ المعنی ہے: مگر لفظ وضع کیلئے ہے اور وضع بھی متعدد ہے تو وہ مستثنیٰ ہے
یہی لفظ معنی ہے وضع نے اس کو وضع کیا ہے آنکھ کیلئے سونے کے لئے معنی الخمر ان کے لئے سونے کیلئے تو یہیں وضع کیلئے
استعداد ہیں اور اگر وضع ایک ہے لہذا کیلئے افراد کیلئے ہے اور وہ بہتر افراد غیر معنی، غیر معصور ہیں تو لفظ عام ہے بہتر ٹیکہ جیسے
افراد کیلئے صلاحیت رکھتا ہے ان سب کو مستغرق، دہرا کر مجمع افراد کو مستغرق نہیں ہے تو جمع مگر ہے جس عام کی تعریف اس
طریقہ کی فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً للکثیر غیر معصور مستغرق جمیع ما یصلح
لہ لفظ وجہ جس ہے وضعاً واحداً مستغرقہ ذہن کو کیا ملے اس سے خاصہ نہ صرف بہتر افراد کے لئے غیر معصور سے اسامہ بعد
ذہن جو گئے جیسے نہ لفظ مجمع واحد کے ساتھ بشر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مستغرق جمیع ما یصلح لہ ہے لیکن غیر معصور ہے اور
مستغرق جمیع ما یصلح لہ سے مجمع مگر خارج ہو جائے گی جیسے ریت دہرا لافصح مگر کو بھی مستطاب۔ یہ کہ نہ لفظ مجمع جمیع ما یصلح لہ
مستغرق نہ ہو تو وضع مکرر ہے اور مصنف نے مجمع مکرر کے بعد جو نحوہ کا اضافہ کیا ہے اس کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اس سے
مراد اسم جمع وغیرہ ہے جیسے ریت دہرا ذہن الرجال۔ فعلی قول میں از بقول حمود الجمع لکن مقصد یہ ہے کہ بعض حضرات مستغرق
کی شرط کا اثر اس کو عام میں داخل کرتے ہیں بعض اس کو عام میں داخل نہیں کرتے تو جو حضرات اس کو عام میں داخل نہیں
کرتے تو اس صورت میں مجمع مکرر عام میں داخل نہیں ہوگی بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگی جس معنی یہاں مصنف
نے واضح مکرر کیا ہے اور اگر مجمع مکرر میں مستغرق کی شرط لگا دی جائے گی جیسا کہ بعض حضرات نے لکھی ہے تو مجمع مکرر عام میں
داخل ہو جائے گی وہ کامتاہل و قہم نہیں بنے گی پھر واضح مکرر کہا درست نہ ہوگا مصنف وضاحت کر رہے ہیں کہ پھر واضح
مکرر سے واضح مکرر مراد تو یہی کہ وہاں تریہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں مجمع مکرر نہیں ہے جیسے ایک آدمی کے ریت الیوم
رہا تو الیوم سے معلوم ہو رہا ہے کہ جال سے بیچ جال مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک دن میں خاصہ جالی کو دیکھا تو لہ ہے لہذا
بیچ مکررہ ما میں داخل ہے نہ خاصہ میں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ وانکان ای الکثیر معصور الخ

یعنی اگر ایک شخص میں جیسے مرد اور عورت یا لڑکیاں ایک ہی لڑکھیلے وضع کیا گیا ہو تو اس کو خاص کہتے ہیں خواہ وہ واحد شخص ہو جسے خاص شخص اور فرد کی کہنا ہے جیسے ذریعہ یا واحد مؤدی ہو جیسے وطن اور اس کو خاص فردی کہنا ہوتا ہے یا واحد جنسی ہو اس کو خاص جنسی کہنا ہوتا ہے جیسے انسان شجر المشترك اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی بھلا کر اس کی سے خارج ہو جائے تو اس کو ناول کہتے ہیں۔ اصطلاحاً سوا مقصد یہ ہے کہ ہمارے دوسرے اصحاب نے باقہ بارہ اصطلاحات و اصطلاحات کی چار اقسام بیان کی ہیں جن میں عام مشترک ناول لیکن میں نے ناول کو اس تقسیم میں داخل نہیں کیا کیونکہ ناول لفظ کی وضع کے اعتبار سے قسم نہیں ہے بلکہ ناول تو بھلائی کے اعتبار سے قسم ہوتا ہے کہ بھلائی مشترک کے معانی میں غور فکر کرتا ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو اپنی راہ سے خارج قرار دیتا ہے تو ناول کا قطعاً بھلائی کے ساتھ ہے نہ کہ بھلائی کے ساتھ۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله التقسیم الاول. اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او لواحد الخ غرض شارح توضیح حق ہے تقسیم اول کی اصل معراج کر رہے ہیں کہ لفظ موضوع دو حال سے خالی نہیں ہوا اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی یا واحد کیلئے حق اول پر مرد و حال سے خالی نہیں ہوا تو اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی اور فرد وضع جنسی شجر و متعدد ہوگی یا نہ اگر وضع کثیر و متعدد ہے تو وہ مشترک ہے اور اگر وضع کثیر اور ناول ہے لیکن خود وضع کثیر و متعدد نہیں ہے بلکہ وضع واحد ہے تو وہاں سے خالی نہیں اور کثیر افراد ممکن میں مضمون ہوں گے۔ ہر دو اصطلاحات و اصطلاحات نہ کر کے مضمون نہیں تو وہاں سے خالی نہیں یا تو لفظ ان لفظ پر ذکر کرنا ہی، اصلاحیت رکھتا ہے مستغرق ہو گا یا نہ مستغرق ہے۔ عام ہے اگر مستغرق نہیں ہے تو جمع مقترع ہوگا۔ اور تشریح افراد و ممکن میں مضمون ہیں تو اس کو خاص کہتے ہیں اسی طرح اگر لفظ کثیر افراد کیلئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ فرد واحد کیلئے وضع کیا گیا ہے خواہ وہ واحد شخص فردی ہو یا جنسی اس کو بھی خاص کہتے ہیں تو اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ ان اقسام میں نہ ضرورتاً مشترک عام نہ خاص واحد اصطلاحاً یعنی جن مفرد ارف المشترك ما رضع لعضی کثیر ہو وضع۔ کثیر مشترک کی تعریف بیان کی مشترک وہ ہے جو کثیر معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو مثلاً کثیر کے ساتھ جو معنی الکثرة ما یقاب للوحدة شارح وضاحت کر رہے ہیں کہ مشترک کی تعریف میں کثرت مقابلہ میں وحدت کے ہے نہ کثرت کے تو مطلب یہ ہوگا کہ مشترک وہ ہے جو کثیر افراد کیلئے موضوع ہو یعنی ایک معنی کیلئے موضوع نہ ہو اور کیلئے ہو یا زیادہ کیلئے ہذا مشترک نیز ممکن تعریف میں: علیٰ ہذا ہے۔ و هذا التعریف شامل للاسماء التي وضعت لاولا للمعانی

الخصیة ثم قلت ان المعانی العلمية لا یغزى شارح جواب سوال متقدّم۔ سوال یہ ہے کہ مشترک کی تعریف میں نفس ہے اسما متقدّم اور ان اسماء پر صادق آ رہی ہے جس کو اسما معانی حصیہ کیلئے وضع کیا گیا اور اسما معانی علیہ کیلئے نقل کیا گیا کسی سبب کی وجہ سے یا بغیر کسی سبب کے مثلاً زکوٰۃ کا معنی نفس اور نفسی مطلق پر معنی یا باب ہوتا ہے پھر شریعت نے اس کو نقل کر دیا ہے ایک اور معنی کی طرف یعنی اپنے دل میں سے کچھ حصہ ادا کے مراتب میں خرچ کرنا اسی طرح فعل کا معنی معنی کا کام کرنا پھر نباتات نے اس کو دوسرے معنی میں نقل کر دیا کھڑے ترہل معنی فی نفس متقدّم یا بعد از زمزمہ انشاء اول معنی کو معقول عندانی کو معقول علیہ کہتے ہیں اسی طرح لفظ دوران کو وضع کیا گیا ہے نفسی کیلئے یعنی پھر پھر اس کو دوسرے معنی کی طرف نقل کیا گیا یعنی حکم کا معنی ملے کے ساتھ پھر قانون قائم اسما متقدّم میں اس متقدّم ہوا ایک معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں تا یا دوسرے معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں لہذا مشترک کی تعریف ان پر مبنی آ رہی ہے حالانکہ ان کو مشترک نہیں کہا جاتا جیسا کہ بعض حضرات نے تصریح کی ہے کہ اسما متقدّمات مشترک میں داخل نہیں۔ جوابات اس اعتراضی کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) اور تسلیم نہیں کرتے کہ اسما متقدّمات مشترک میں داخل نہیں بلکہ خارج ہوتی ہیں کہ یہ مشترک میں داخل ہیں لہذا تعریف ان پر صادق آتی چاہئے اور بعض حضرات کی تصریح ہمارے لیے بحث نہیں (۲) مگر اسما متقدّمات کو مشترک میں داخل نہ کیا جائے تو پھر ہر جواب دیتے ہیں کہ مشترک کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ مشترک کی تعریف میں وضع سے وضع لغوی مراد ہے اور اسما متقدّمات میں وضع لغوی مستند نہیں ہوتی بلکہ جب ہوتی ہے اور دوسری وضع یا شرعی ہوتی ہے عرفی وغیرہ لہذا اسما متقدّمات مشترک کی تعریف سے خارج ہونے کے (۳) یا یہ جواب یا جاسکتا ہے کہ وضع کثیر سے مراد یہ ہے کہ میں وضع واحد ہو یعنی کرام کا وضع ایک ہے یعنی وضع غلو لہذا اسما متقدّمات خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں وضع متعدد ہوتے ہیں یعنی داخل شرعی یا عرفی یا لغوی وغیرہ (۴) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف میں وضع سے مراد وضع اور ابتدائی ہے یعنی اس کی ابتدا الی اور اولی وضع کثیر اور متعدد کہیں ہوتی ہے بخلاف اسما متقدّمات کے کہ ان کی ابتدا ہی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی بلکہ وضع مابقی ہوتی ہے لہذا یہ مشترک کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے (۵) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف میں وضع کثیر سے مراد یہ ہے کہ وہ وضع یا شکل نقل ہو یعنی درمیان میں نقل کا واسطہ نہ ہو جبکہ اسما متقدّمات میں نقل کا واسطہ ہوتا ہے (۶) یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ اگر مشترک کی تعریف اسما متقدّمات پر صادق آ رہی ہے تو کوئی کلام نہیں کیونکہ یہیں مشترک کو وضع واحد سے جدا کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ تعریف سے مقصود باقی اقسام سے امتزاج ہے تو یہ تعریف ناقص ہے لہذا اس کا جامع مانع ہوا ضرور نہیں ہے (حاشیہ صفحہ ۱۸۳، ذکر کریں) قوله فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح له فقوله وضعاً واحداً شارح عام کی تعریف کے لئے نہ تو یہ بیان

کر رہے ہیں وضعا واحد اصل اول ہے اس سے مشترک خارج ہو جائے گا جبکہ اس کی نسبت سوائی متعدد کی طرف ہوا اگر ایک ہی معنی کے افراد کی طرف نسبت ہو تو وہ عام کی تعریف میں داخل رہے گا جیسے نقطہ میں جاری کے افراد کیلئے والا اقرب ان یقبل سے ثابت رہے بیان کر رہے ہیں کہ اقرب الی الکن یہ بات ہے کہ وضعا واحد کی قید خارج نہیں ہے بلکہ صرف تحقیق وضاعت کیلئے ہے اس لیے کہ مشترک آئے مشترک کی قید سے خارج ہو رہا ہے کیونکہ مشترک اپنے تمام محال کو مستغرق نہیں ہوتا بلکہ اس سے ایک معنی مراد ہوتا ہے ان فیل العرود بالاسلفراق اعتراض یہ ہے کہ مشترک استغراق کی قید سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ استغراق میں تقیم ہے استغراق علی تکلیف اشعری ہو چسے جمع اور اقسام کے میضوں میں ہوتا ہے مثلاً رجل یا القوم یا استغرق علی تکلیف الابدل جیسے من غل بادی اولادہ کنوا اور مشترک میں بھی استغراق علی تکلیف الابدل ہوتا ہے لہذا مستغرق سے مشترک خارج نہ ہوگا قلنا اسے جواب دے رہے ہیں کہ استغراق میں تقیم درست نہیں ہے اور نہ مشترک بھی عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ وہ بھی ہر فرد کو مستغرق ہوتا ہے علی تکلیف الابدل۔ لسان فیل ہی لیست بسو ضوعه للکثیر۔ مثلاً کہ جواب پر اعتراض یہ ہے کہ اگرچہ تکلیف الابدل مستغرق ہے لیکن اس کی وضع کثیر کیلئے ہے اس لیے کہ اس کی قید سے عام سے خارج ہو جائے گا۔ قلنا اسے جواب دے رہے ہیں کہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کثیر نسبت کی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی اور تقیم کر میں تو آپ کا یہ جواب صرف کثیر مفرد کے حلقہ ہو سکتا ہے جمع مشترک کے بارے میں صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی وضع کثیر کیلئے ہے اور یہ تمام افراد کو مستغرق علی تکلیف الابدل ہے ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے عموم کے قابل نہ تھے تو یہ صحیح ہو سکتا ہے عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا حالانکہ محرمین عموم کے نزدیک یہ عام نہیں ہے والبراد بالوضع للکثیر الوضع لکن واحد من وحدان الکثیر الخ فرض جواب سوال مقدور۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ مشترک عام اور اسامہ ہر ایک کی تعریف میں وضع الکثیر کا ذکر ہے مشترک میں بھی وضع الکثیر ہے عام کی تعریف میں بھی وضع وضعا واحد الکثیر ہے اسی طرح اسامہ کی وضع میں کثیر قصہ کیلئے ہے تو جب ان تمام تعریفات میں وضع الکثیر کا ذکر ہے تو ان میںوں میں فرق کیسے ہوگا والفراد سے خارج اس کی توجیہ وجواب پیش کر رہے ہیں کہ اگرچہ ان تمام میں وضع الکثیر کا ذکر ہے لیکن جن میں غرض ہے مشترک میں وضع الکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشترک کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے لفظ کی وضع ہوتی ہے لہذا اس میں مشترک کا ہر فرد میں معنی موضوع الیہ ہوگا جیسے نقطہ میں اپنے سوائی متعدد افراد و متعدد میں نہ ہر ایک کیلئے وضع کیا گیا ہے لہذا زمین کا ہر معنی نقطہ میں کیلئے موضوع الیہ ہوگا اور عام کی وضع الکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عام کی وضع ایک معنی کلی و موضوع لکلی کیلئے ہوتی ہے جس میں اس کے تمام افراد مشترک ہوتے ہیں لہذا عام کا ہر فرد میں موضوع اور جو جس ہے کا الیہ موضوع الیہ کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے گا جیسے رطل کی وضع مفہوم گی (در منہ سے

نکل کر مدغم ہو گیا، کیلئے ہے اور یہ مورد ہر اس کے جزئیات میں اور اس اندر کی وضع لکھنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وضع خیر اثر اور کیلئے ہوتی ہے مجموعہ کن جزئیات انجور کے اعتبار سے لہذا اس اندر کا ہر فرد مضمون کا اند میں ہوگا نہ جز، ہوگا نہ فرد، فرد مضمون کا جز، ہوگا جیسے نظام مضمون اور کیلئے مجموعہ کن جزئیات انجور کے اعتبار سے وضع کیا گیا ہے اور ہر ہر ایک اس کے اجزاء میں سے ایک جز سے تو اس اعتبار سے جو اس مشترک عام اسامہ اور وضع لکھنے میں دخیل ہیں، ان میں فرق بھی سے وہ ان کے اختلاف، فان قيل لیست درج فیہ مثل زید وعمرو وجعل فرس غرض سوال وجواب۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے وضع لکھنے میں تقیم کر دی ہے کہ جزئیات سے اعتبار سے عموم ہو یا اجزاء کے اعتبار سے تو چارہ یہ فرد و دخیل فرس وغیرہ بھی وضع لکھنے میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان میں اجزاء اور اعضاء کے اعتبار سے تفرق موجود ہے لہذا یہ تفرق بدلت میں داخل ہو جائیں گے۔ قلنا المعتبر من وجوب دوسرے ہے جس کا کلیہ بحسب الاجزاء سے اور اجزاء میں جو مشترک فی الامم ہوں جب پر ایک ہی اسم صادق آئے گا عادۃً لیسے عباد کے احاطہ کے آداب میں شامل کا کلیہ ہو گیا، اسم کا کلیہ ہے پر ایک ہی اسم صادق آتا ہے کہ لیسے واحد من السالفة فانها تناسب جزئیات یعنی اس وقت یہ اجزاء جزئیات کے مناسب ہو جائیں گے جس طرح انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے کہ انسان واحد من الانسان اسی طرح ہر ایک کا کلیہ پر صادق آتا ہے انسان واحد من السالفة تو اس اعتبار سے عقلی واحد ہو کر متحد بحسب مفهوم ہے اس کے جزئیات کے ساتھ ان اجزاء کو جو ثابت حاصل ہو جائے گی، خلاف زید عمرو وغیرہ کے، ان کے خدا کی قسم کی کثرت ۱۲۱ انہیں ہے جو کہ حمدی اسم ہوں لہذا وہ کثیر معنی سے خارج ہو جائیں گے، فان قيل لیست النکرة العنقہ عام ولم توضع لکثیر الخ غرض جواب سوال۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ عام کی تعریف جانتی نہیں ہے مگر اعلیٰ پر صادق نہیں آتی کیونکہ اگر وہ صلب خیر اثر اور کیلئے وضع نہیں کیا گیا اس سے نہ کر وہ مفید نہیں لگتی نہ ہر فرد سے لیسے ہوئی بلکہ ایک فرد ہم سے ہوتی ہے لہذا اس میں وضع کثیر غیر مخصوص نہیں ہے تو عام کی تعریف اس پر چلی نہیں آری حالانکہ اس کی تعریف ہر اتفاق اس کو عام میں شامل کرتے ہیں۔ قلنا التوضیع اعم من الشخصی والتوضعی الخ یراں۔ ترجمہ: یہ رہا ہے کہ کثیر مفید عام ہے اور ہر اس کی تعریف بھی اس پر چلی آری ہے کیونکہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع شخصی (۲) وضع عمومی، وضع شخصی یہ ہے کہ ایک شخص کو وضع کی وضع میں شخص سے ہوئی ہے ذات سے وضع عام ذات سے وضع کیلئے اور ضرب کی وضع خاص ذات سے وضع کیلئے (۲) وضع عمومی یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر ایک کی صورت میں ایک جز کا ایک کلیہ وضع کیا جاتا ہے وہاں کوئی خاص حفظ نہیں ہوتا مثلاً کہ ہر تاج ہر وہ شخص جو ذیل کے درجن پر ہو وہ ان ذات کیلئے ہوگا جس کے ساتھ وضع میں خاص تاج ہر وہ عام کی تعریف میں وضع سے وضع عام اس سے نہ وضع شخصی نہ وضع عمومی اور نہ وضع عام اس سے نہ وضع شخصی نہ وضع عمومی ہے۔ وہ نہ نسبت میں استعمال نہیں ہے کہ

مذہب میں وضع نوئی کو بیان کر رہے ہیں کہ علماء اصفہان نے کفر و منکر کو چھوڑ کر بھی استعمال کرتے ہیں وہوں کفر کی لٹی ہوتی ہے کثیر غیر
 معصوم افراد سے مل کر مذہب و اسلامیہ والا لفظ لٹی والے کلمہ میں ہرگز لڑکھنڈی ہوتی ہے نہ کہ اس میں موم نہی ہوتا ہے (یعنی لٹی عام ہوتی
 ہے) اگر کفر و منکر و غیر مذہبی ترام افراد سے ہوتی ہے اگر کفر و منکر ہی ہوتا ہے تو لٹی لٹیوں سے ہوتی ہے لائی اعموم یعنی کفر و منکر یہ
 موم نہی نہیں ہے تاہم یہ موم کیلئے نہیں آتا لٹی اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ کفر و منکر میں بعض کفر و منکر شامل ہے بعض کو
 نہیں جسے مطلب شمول کیا جا تا ہے کفر و منکر کا یہ موم نہیں ہوتا تو حضرات اصولیین کی استعمال سے یہ قاعدہ کلی مستند ہوا کہ ہر
 کفر و منکر موم نہی کا لازمہ ہوتا ہے تو گویا کفر و منکر کو موم نہی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی کو وضع نوئی کہا جاتا ہے تو کفر و منکر کی وضع
 نوئی ٹکڑے غیر معصوم پائی تھی ہے لہذا یہ موم کی تعریف اس پر صادق رہی ہے سو کسوں صومومہا عقلیاً ضرور و ما الفی
 فرض جواب سوال مقدمہ سوال ایہ ہے کہ آپ سے کفر و منکر کے اعموم وضع نوئی ثابت کیا ہے حالانکہ ان میں موم وضع
 نہیں ہے بلکہ عقلی ضروری (بدیہی) ہے کیونکہ کفر و منکر وضع نوئی کیلئے وضع نوئی ہوتا ہے کفر و منکر وضع نوئی کی ضروری ہوتی ہے اور کفر
 و منکر کی لٹی اس وقت تک معتلا محال ہے جب تک ہر فرد کی لٹی نہ ہو تو ثابت ہو کہ کفر و منکر میں جو موم نہی ہوتا ہے وہ عقل سے
 براہ ثابت ہوتا ہے وضع سے ثابت نہیں ہے لہذا یہ موم وضع نوئی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے شارح بولت وے رہے ہیں کہ وضع
 نوئی لازم عقلی مگر کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ وضع نوئی جس قاعدہ کے تحت ثابت ہو رہی ہے وہ قاعدہ عقل سے ہی مستند ہو
 تاہم لہذا الفاظ منافات و اختلاف شرط نہیں لایا یقال الذکرۃ المستفیۃ مجازاً والتعریف للمعالم العقلیۃ فرض
 جواب سوال رسول اللہ ہے کہ کفر و منکر میں جو موم نہی ہے وہ مجازی ہے کیونکہ حقیقت میں کفر و منکر موم نہی نہیں ہے کفر و منکر نہی لٹی
 کیلئے موم نہی جو مجازاً آتا ہے اور یہاں تعریف عام عقل کی کی جا رہی ہے لہذا یہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا لافلسفہ
 فضولی سے جواب دے رہے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کفر و منکر میں موم جو ذی ہے بلکہ موم وضع عقلی ہے بلکہ کفر و منکر موم
 میں تو وضع شخصی بھی ہے وضع نوئی بھی کیونکہ وضع نے ان کو وضع کیا ہے لہذا ہم کیلئے ضروری ہم سر کا عقلی موضوع لڑکھنڈی وضع انجمن
 ہوگا اور حقیقت کفر و منکر اپنے اسی عقلی موضوع لڑکھنڈی میں استعمال ہوتا ہے اپنے کفر و منکر عقلی ہونے کی وجہ سے ہر اس میں
 موم نہی پیدا ہوتا ہے تاہم کہ ہر فرد سے لٹی ہو جاتی ہے تو یہ وضع نوئی جو لٹی کو وضع کرنے میں ہے کفر و منکر و منکر عقلی واقع ہو
 تو عقلی میں عام ہوگا اسی کی تائید کیلئے فرمایا کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرع نے بھی تعریف کی ہے کہ کفر و منکر میں موم عقلاً ہوتا
 ہے نہ کہ مجازاً و معنی کون الکثیر غیر معصوم و الفی فرض شارح اب ۱۲ مقدمہ سوال ایہ ہے کہ
 عام میں کہا گیا ہے کفر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے اور کثیر غیر معصوم ہوتے ہیں اور غیر معصوم عقلی غیر بنیادی ہے تو مطلب یہ
 ہوگا کہ عام اسے کثیر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے جن کی کوئی مدار و انتظام عقلی نہیں حالانکہ یہ تو باطل ہے کیونکہ کائنات میں جتنے بھی

واللہ اعلم بحوالہ اذکار التعمین۔ **قوله والا فجمع منکر** غرض اشارت تین کی وضاحت کرنا المستثنیٰ العام ہو کر
 الاسلام یہاں سے تھمنا زانی عام میں اختلاف پہن کر رہے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام میں
 استثناء شرط نہیں ہے بلکہ عام وہ ہے جو صیغہ کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ اس میں استثناء ہو یا نہ ہو لہذا اجمع منکر ان
 کے قول کے مطابق عام میں داخل ہو جائے گی خواہ اس میں استثناء ہو یا نہ ہو۔ لیکن مصنف اور محققین کا قول یہ ہے کہ عام میں
 استثناء شرط ہے مگر جمع منکر کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ جمع منکر میں ہر ما استثناء شرط ہے اس قول کے
 مطابق جمع منکر عام اور خاص کے دو میان واسطہ ہوگا جیسے کہ مصنف نے بیان کیا اور بقول یہ ہے کہ جمع منکر میں بھی
 استثناء شرط ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام کا مرادف بن جائے گی اور اس میں داخل ہو جائے گی لہذا اس قول کے
 مطابق جمع منکر کو واسطہ بنانا اور جمع منکر کو درست نہیں ہوگا تو مصنف نے متن میں اس کی یہ توجہ بیان کی ہے واللہ اعلم
 سے وہ جمع منکر مراد ہوگی جس پر توجہ کو جو ہو کہ یہ مستثنیٰ کلی الاخر انہیں ہے جیسے بیت الیوم رجلا اور فی الدار رجال ایک
 دن تمام افراد کوئی حد تک نہیں ہے اسی طرح دار میں تمام رجال کا نام بھی ممکن نہیں ہے تو معصوم ہوا یہاں استثناء نہیں
 ہے بلکہ جمع منکر عام میں داخل نہ ہوگی نہ ہی خاص میں۔ الا ان هذا غیر مختص بالجمع المنکر ہے
 فقہ زہدی اعتراض کر رہے ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے جمع منکر کا غیر مستثنیٰ ہو کر واسطہ بین انعام والافساد و جمع منکر کے ساتھ
 خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ عام جس سے بعض افراد خاص کر لیے گئے ہوں دلیل عقلی وغیرہ کے ساتھ وہ بھی واسطہ ہوگی بین اعم
 والخاص جیسا کہ مصنف کی ہمارا جمع منکر انہوں بھی اسی مقصود سے و فسادہ بیسن تھمنا زانی کہتے ہیں اس کا نفاذ واضح ہے
 کیونکہ یہ عام میں داخل ہے واسطہ بین انعام والافساد نہیں ہے۔ **قوله او باعتبار الفروع** کو چل و فروع
 انشاء اشارۃ الی ان الفروع فی عرف الشرع قد یکون ذوا منطقیا الخ خاص کی تین قسمیں ہیں
 خاص یعنی خاص نوعی خاص فردی مصنف نے خاص نوعی کی دو مثالیں بیان کی فروع دجاں اشارت اس کی ہے یہاں کر رہے ہیں
 کہ دو مثالیں اس لیے بیان کیں اشارہ کرنا کہ ایک نوع شرعی ہوتا ہے اور ایک نوع منطقی نوع شرعی کی تعریف یہ ہے کلی
 متول علی کثیر متعلق بالافراض اور نوع منطقی یہ ہے کلی متول علی کثیر بین متعلق بالاعتقادی فی جواب اعم تو مصنف نے اشارہ
 کیا کہ کسی نوع شرعی اور نوع منطقی مندرجہ ہوجاتے ہیں جیسے فروع منطقی بھی ہے کیونکہ حقیقت واحد ہے نوع شرعی بھی ہے
 کیونکہ افراض بھی حقیقی ہیں فروع منکر ہوا یا صنف فروع روک و جل ہے اور اصل نوع شرعی ہے نوع منطقی نہیں ہے کیونکہ
 شریعت مردود است اور فروع منکر بین متعلقین قرار دیتی ہے کیونکہ مردکی افراض اور ہیں مثانوت کماست بعد از اوصاف میں شہادت
 امور کی افراض مختلف ہیں مثلاً فروع منکر اور فروع منکر **قوله ثم المشترك** ذکر فقہ الاسلام

وہیہ غرض تھی کہ مشن اعلا سے خراسام نے نظم صیدہ ولقد کی چار قسمیں بیان کی ہیں ماسی عام مشترک، ذیل اور مائل کی یہ تعریف کی ہے تاہم میں مشترک بعض وجوہ جناب الراہی یعنی مائل وہ ہے کہ مشترک کے معانی میں غرض کر کے کسی ایک معنی کو دوسرے معانی پر ترجیح دی جائے۔ اور دہلی ان المائل سے شارحہ ذیل کی تعریف پر رد و اعتراض کر رہے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ ہے کہ مائل کی تعریف میں مشترک کی تید لگا نا غلط ہے کیونکہ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ مائل صرف مشترک کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے بلکہ مائل اپنی شکل، محل میں بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ میزان میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مائل شکل، محل، مشترک کا خفاء اور وہام دلیل قطعی کے ساتھ ذیل و توہیں کو مضر کہتے ہیں اگر ان کا خفاء دلیل قطعی کے ساتھ نہیں میں شبہ ہوتا ہے زکں ہوتا ہے کہ مائل کہتے ہیں جسے خبر واحد اور قیاس پر دلیل قطعی میں ہوتا ہے۔ مائل کی تعریف میں مشترک کی تید لگا کر سب سے بڑا نقص ہے شارحہ نے اس کا جواب واجب سبب صحت الاول سے دیا ہے کہ یہاں مائل کی تعریف نہیں کی جا رہی بلکہ اس مائل کی تعریف کی جا رہی ہے جو مشترک کے ساتھ قطعی دیکھ ہے کیونکہ یہی مائل نظم کے انشاء میں سے ہے علامہ صیدہ اور ماضی میں ہے کہ مائل کی تعریف میں جناب الراہی کی تید لگا کر درست نہیں ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مائل میں کسی ایک معنی کی ترجیح ہمیشہ رائے اور اجتہاد کے ساتھ ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ماضی ترجیح قیاس کے ساتھ ہوتی ہے کبھی خبر واحد کے ساتھ کبھی نفس صیدہ میں مائل کرنے کے ساتھ۔ وحق الثانی سے شارحہ دوسرے اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں رائے یعنی الظن ہے نہ کہ معنی قائل واضحہ و قاطعہ و غالب الراہی کا مطلب ہو گا ظن غالب غلوہ اور ظن غالب خبر واحد سے حاصل ہوا یا قیاس سے یا نفس صیدہ میں قائل سے جیسے علامہ فرمادہ۔ ومعنی کونہ من القسام العظم غرض جواب سوال متعدد ہوتا ہے مائل نظم کے قسام میں سے تو نہیں بلکہ یہ ترجیح کے اجتہاد مائل سے حاصل ہوتا ہے تو اس کو نظم کے اقسام صیدہ ولقد سے کہیے شمار کیا گیا تو شمار جناب دے رہے ہیں کہ مائل کے بعد بھی جو نظم مضاف و منسوب ہوتا ہے نظم کی طرف اس لیے اس کو اقسام نظم سے شمار کیا گیا ہے۔ وقیل السمر او بخالب لقرامی القائل والاجتہاد فر۔ فقص الصیغہ یہاں سے مختار مائل و ذیل اشکال کا مشترک جواب دے رہے ہیں کہ یہاں مائل کی تعریف میں مشترک اور جناب الراہی کی رد و تہدید اس لیے لگائی گئی ہیں کہ یہاں اس مائل کی تعریف کی جا رہی ہے جو نظم کے انشاء میں سے ہے صیدہ ولقد اور اس کی تعریف میں یہ تہدید لگانا ضروری ہے۔ فان المفسر کہ موضوع سے تید اشراک کے ضروری ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ مشترک متحد معانی کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور اس میں ہر معنی کا اشکال ہوتا ہے علی التکمل البدل تو جب صیدہ میں غرض کر کے نہ کو کسی ایک معنی پر محمول کر لیا جائے گا تو تب بھی وہ نظم کے انشاء میں سے ہی شمار ہو گا بخلاف اس صورت کے اگر اس کے معانی میں

سے کسی ایک ٹکڑے میں منور ہو کر کے توجہ نہ دی جائے بلکہ کسی دلیل قطعی کے ساتھ توجہ نہ دی جائے تو اس کو باطل نہیں کہا جائے گا بلکہ قیصر کیا جائے گا اسی طرح اگر قیاس یا خبر واحد کے ساتھ توجہ نہ دی جائے اس کو بھی باطل نہ کہا جائے گا اسی طرح اگر شریعت نہ ہو بلکہ عقلی شکل حمل ہو تو اس کا خلاف دلیل قطعی یا عقلی کے ساتھ ردائل کیا جائے تو کوئی دلیل نہیں بجا آتا اور نہ ہی یا تمام ظہم میں سے ہوگا کیونکہ اس میں اشیاء کا کوئی دخل نہیں ہے تو ماؤل کو انعام اہل علم حقیقہ وفاق میں شامل نہ کرنے کیلئے اس اہل علم اور جناب اراکوں کی قیدوں کا وہ ضروری ہے۔

متن توضیح

ثم هذا القسم آخر یہاں سے مصنف نے قطعی یا خبر واحد کے ایک دوسری قسم بیان فرمادی ہے جس کا پہلا بیان اس سے حاصل ہونے والی اقسام کی معرفت ضروری ہے تو فرمایا کہ اگر اس کا نام خارج کا معنی وغیرہ دیا جائے تو مشتق من الہی مصدر کا ہے لیکن وزن مشتق والا ہے تو اس کی معرفت کہتے ہیں اور اگر اس کا معنی مشتق من الہی ہے تو سب سے مشتق مشتق ہے جیسے جادو مشتق من جادو ہے لیکن معنی دینا نہیں ہے بلکہ فرق ہے پھر دوسرے میں ہیں یا تو اس کا معنی مشتق من الہی ہے جو گویا "اگر معنی معین و شخص ہو تو اس کو علم کہتے ہیں و اگر نہیں ہے تو اس کو اسم جنس کہتے ہیں پھر اسم جنس کی معرفت

ہوتے

ہیں اور ان کی غیر مشتق۔ ثم کل من الصفات والصفات متعدد ہے صفت اور اسم جنس کا کسی اور معنی اگر بلا قید مراد ہے تو اس کو صفت کہتے ہیں اگر کسی قید کے ساتھ مراد ہے تو اسے قید کہتے ہیں اور اگر صفت نام جنس کا معنی اور مراد ہو بلکہ اشخاص اور افراد ہوں تو اس صورت میں اس کی مراد کل افراد مراد ہوں تو عام ہے اگر بعض مراد ہوں تو معین ہو گئے یا غیر معین معین ہوں تو اس کو معین کہتے ہیں اگر غیر معین ہو معین مراد ہوں تو اس کو کمرہ کہتے ہیں یعنی ماضی سے کمرہ کی تعریف کر دی کہ کمرہ ہے جس کی وضع کسی غیر معین کیلئے ہوتی ہے عند الاطلاق لاس یعنی یہ عدم تعین وضع کے وقت نہیں ہوتی بلکہ عند الاطلاق (بوتے کے وقت) ہوتی ہے اور یہ عدم تعین ماضی کیلئے ہوتی ہے نہ کہ قطع کیلئے والمعرفہ سے مراد کی تعریف کی تعریف کر دی کہ معرفہ ہے جس کی وضع کسی معین کیلئے ہو عند الاطلاق لاس وانما قلت عند الاطلاق للمسمع مصنف کمرہ اور معرفہ کی تعریف میں عند الاطلاق اور لاس کی قید لگانے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ عند الاطلاق کی قید اس لیے لگائی کیونکہ وضع کے وقت معرفہ اور کمرہ میں تعین اور عدم تعین کا کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ یہ عند الاطلاق ہوتا ہے اور پھر یہ فرق حکم کے اعتبار سے نہیں بلکہ ماضی کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے ایک آدمی بولا ہے جاگے اور اس کو توہم کا ہے حکم کے اس لیے عمل متعین ہو

مثال میں الہذاق معر جارہ باعتبار اعظم الحق کی قسمیں یہ کر رہے ہیں کہ ان کی (۱) قسمیں ہیں (۱) اعتقاد طبعی (۲) عقلی
اعتقاد حسی، یعنی جو صرف طبع کی حد تک ہو اور اس سے صرف اعتقاد کا علم حاصل ہو گا کوئی تصرف و عمل نہیں ہو گا اور ۔۔۔
تعریف یہ ہے کہ ان قسمیں اللفظین تا سہا لینی دونوں میں اصل معنی اور حروف ترکیب میں متاسب پائیں اور عقلی و حسی میں
ایک دوسرے کی طرف نہ کر رہیں اور کر رہے ہیں یہ مشتق اور اس کی طرف کیا جارہا ہے وہ مشتق نہ ہے نہ صرف طبعی نہ
تک ہے اس میں کس کو کوئی فعل نہیں ہے اس لیے اس کو اعتقاد حسی کہتے ہیں۔ اعتقاد حسی دو ہے جس میں عمل اور تصرف اور
فعل ہے اس کی تعریف یہ کہ ہے **هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه الخ** یعنی ایک لفظ سے دوسرا لفظ نکالیں جو اسے
کے ساتھ ہوں بصیر اور ترتیب میں نہایت رکھتا ہو اور اس لفظ کو والی قرار دیں اپنے معنی پر جو لفظ والی کے معنی کے ساتھ
منہست رکھتا ہو تو لفظ ماخذ کو مشتق اور ماخذہ کو مشتق نہ کہو گے۔ **ولا يغني ان العلم** یہاں سے تحت ذاتی
و ضادت کر رہے ہیں کہ علم کی سمجھ انہیں جان کی گئی ہیں مشتق جادہ قرعہ مہ اپنے معنی کے اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ
اس صورت میں وہ ذات کسی پر دلالت کرتا ہے اس میں معنی کا لفظ نہیں ہوتا اپنے معنی معنی صلی معنی کے اعتبار سے مشتق نہ
سکتا ہے تو حقیقت مشتق اس میں ہی ہوتا ہے۔ **قوله ان اريد منه المسمى** بلا قید فمطلق خارج تحت ان
مصنف پر اعتراض کر رہے ہیں کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل سے مراد انہیں مفہوم اس کی وہ حالت نہ ضرور ہو نہیں
ہواتی عقلی کی وضع نفس مفہوم اس کی کیلئے ہے نہ کہ فرد کیلئے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ عقلی کی وضع فرد پر ممکن یا فرد مشترک کیلئے
ہوتی ہے لفظ سے دلیل بیان کی ہے کہ عقلی بات ہے غیر برزخ سے مراد فرد غیر ممکن کی تعبیر ہے کہ مفہوم پر فرد کی غیر جواب اس
اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عقلی کی اس وضع تو نفس کی مفہوم کیلئے ہوتی ہے لیکن پھر قرعہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں
نفس کی کسی حیثیت کی مراد نہیں بلکہ اس کا کوئی فرد مراد ہے لہذا مصنف کی تعریف درست ہے۔ **قوله فمى ما وضع**
لما كان الخارج مقصد عبارت یہ ہے کہ مصنف نے تقسیم کے دوران کہا بعض افراد ممکن مراد ہیں تو اس کو مفہوم کہتے ہیں
اور بعض افراد ممکن مراد ہیں تو اس کو فرد کہتے ہیں تو اس تقسیم سے جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ بعض اقسام تکبرہ اور بعض معررہ ہیں یہ
تقسیم بیچ انواع تکبرہ اور معررہ کو شامل نہیں ہے مطلقاً و تکبرہ جو فرد میں استعمال نہیں ہو رہا بلکہ نفس ممکن میں استعمال ہو رہا ہے وہ
ہر قسم میں درج نہیں ہے اسی طرف معررہ میں صرف مفہوم لا ذکر ہے بقی کسی قسم کا نہیں اس لیے مصنف نے تکبرہ کی معنی
تعریف کر دی۔ **وضع لفظی** لاھذا اب شکی لاھذا عام ہے نہ افراد و نہ مفہوم و نفس ممکن وہی طرح معررہ کی تعریف کر دی تاکہ
بیچ اقسام معررہ کو شامل ہو جائے۔ **قوله عند الاطلاق للمصانع** غرض تو جامع تین کہ عند الاطلاق مراد اصحاب
قدیر معررہ اور تکبرہ کی تعریف میں مصنف نے لکھی ہیں لیکن تفسیر انبیاء اجمال کر رہے ہیں کہ دونوں قدیر بیچ نہیں ہیں بلکہ تکبرہ

[illegible]

﴿تَمَّتْ بِحَمْدِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

ہماری مطبوعات

گلدستہ تقریریں نجاشی

انوار احمد علی شاہ صاحب

مترجم: اسید علی شاہ پوری

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-7307166

تحفہ جامی لحل شرح ملا جامی

انوار احمد علی شاہ صاحب

مترجم: عبد الرحمن صاحب

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-7307166

تسهيل الغايه لحل شرح الوقايه

مؤلف: مولانا عبد الرحمن صاحب

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-7307166

ارشاد النحور شرح هداية النحور

مؤلف: مولانا عبد الرحمن صاحب

مترجم: مولانا عبد الرحمن صاحب

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-7307166

عزيم اليم في تفسير عمر

انوار احمد علی شاہ صاحب

مترجم: عبد الرحمن صاحب

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-7307166

تحفة المنظور اردو شرح مرقات

مؤلف: مولانا عبد الرحمن صاحب

مترجم: مولانا عبد الرحمن صاحب

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-7307166

سراج المنطق اردو شرح ایساغوجی

مؤلف: مولانا عبد الرحمن صاحب

مترجم: مولانا عبد الرحمن صاحب

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-7307166

خطبات ابن الحسن

مؤلف: مولانا عبد الرحمن صاحب

مطبع: مولوی محمد رحیم پور
0300-5825016

ادارۃ التصنیف جامعہ ختمہ لہنات الاسلام جھنگ مولانا مظفر